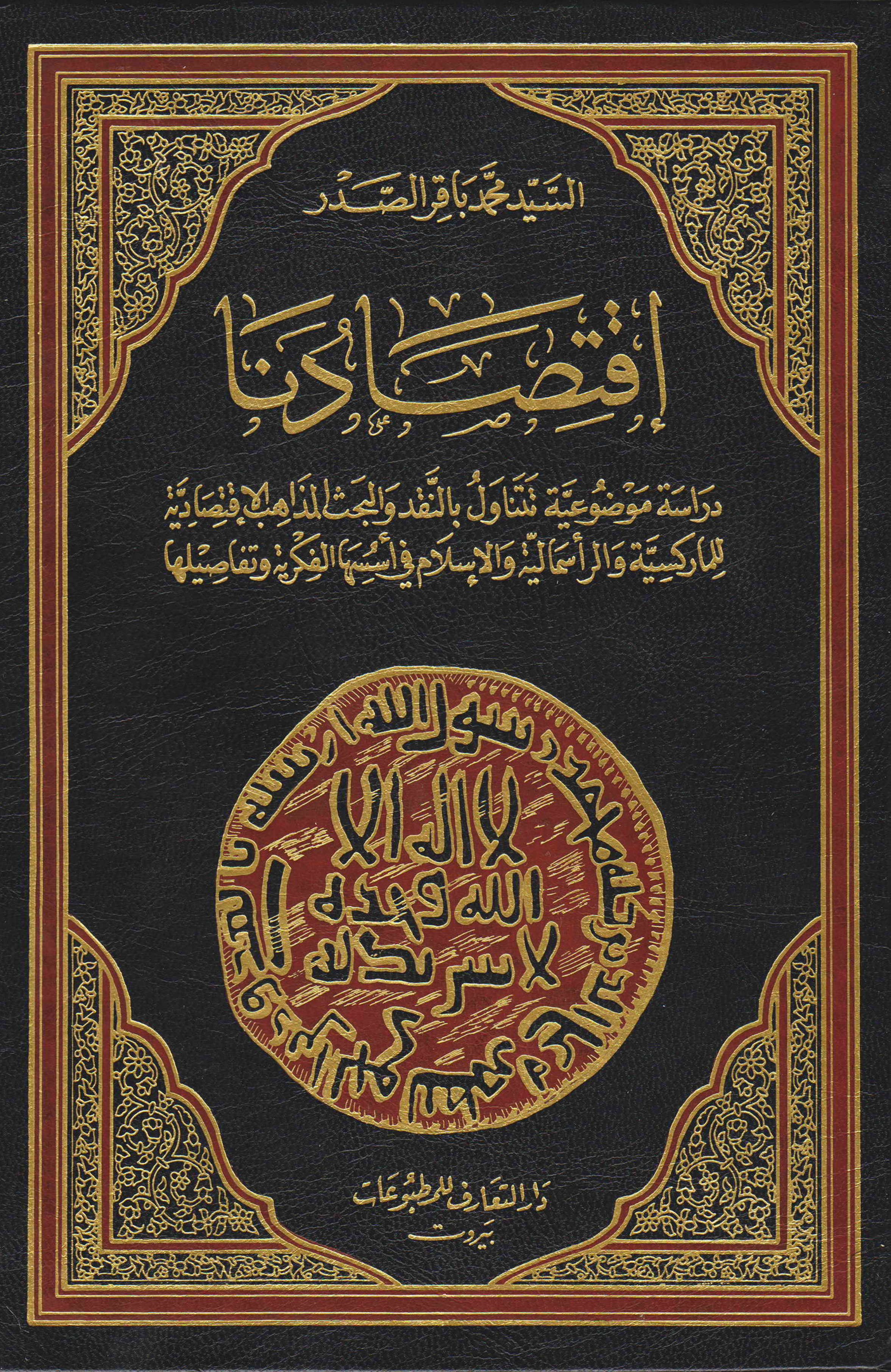

السيد محمد باقر الصدر
إقتصادنا
دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية
للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها
لا اله الا
الله وحده
لا شريك له
دار التعارف للمطبوعات
بيروت



إقتصادنا



الطبعة العشرون
١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م



المكتب : شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض - حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية ابو علي طعام
ص - ب ٨٦٠١ - ١١
تلفون ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٧٨٦٨
تلكس تعارف ٢٣٦٤٤ - LE

كلمة الدار

الإسلام العظيم، لا يقتصر على العبادة في المسجد، والصيام لدى حلول شهر رمضان ومزاولة النسك ايام الحج ودفع ضريبة يسيرة في العام باسم الخمس والزكاة، وتحسين الاخلاق وتهذيب السلوك وروحانية القلب كما يحلو للمستعمرين في الشرق والغرب تفسير الإسلام بذلك والتأكيد عليه حتى يسهل على الاستعمار تفريغ المجتمع الإسلامي من محتوياته ومعطياته وتغيير مساره الصحيح الباعث على استقلال المجتمع وكرامة الإنسان ورضاء العيش وسعادة كل واحد من الأفراد ، لنهب الثروات الطبيعية وتسيير البلاد حسب ما يروق لهم ووضع الشعوب الاسلامية في مستوى من التخلّف والتبعية والشعور بالنقص تجاه الدول العملاقة المتطورة من الشرقية والغربية .

بل هو نظام شامل ومتكامل يعالج جميع شؤون الإنسان ويتدخل في كافة المجالات التي هي ضرورية للحياة ويضع الحلول المناسبة لما يعرقل مسيرة المجتمع نحو الكرامة والسعادة والحرية .

وفي طليعة المسائل الحياتية الباعثة على الرفاه والرخاء القضايا الإقتصادية التي تعتبر عصب الحياة في المجتمع الإنساني المعاصر .

وقد تحدث الإسلام عن الثروات الطبيعية وتوزيعها قبل الإنتاج وبعده

وكيفيــة الحؤول دون التضخم المـالي والأسـاليب المتّبعة للقضـاء عـلى الفقـر والبؤس .

وكانَ المفكر الاسلامي السيد محمد باقـر الصدر دام ظله قـد الف في بدايـة العقـد السادس من هـذا القرن بحثـاً عميقـاً ومسهبـاً عن الإقتصـاد الإسـلامي أسماه «اقتصادنا» قارن فيه الاقتصاد الاسلامي مع الخطوط العريضة للإقتصاد الـرأسمالي الحـاكم على رقعـة واسعة من العـالم ومـع نـظام الاقتصـاد المـاركسي المتحكم عـلى مساحـة كبيرة أخـرى من المجتمعات البشـرية وأثبت للجميـع بان مباديء الإقتصاد الأسلامي اجدى للإنسان من اي نظام آخر وأجـدر على قيـادة المجتمـع نحو الـرفاه والـرخاء والسعـادة حيث تقضي على البؤس وتـوفر العمـل وتمنـع الإحتكـار والتنـافس عـلى العـرض والـطلب وتنمي المـواهب الشخصيـة للأفراد .

وعنـدما طبـع هذا الكتـاب طبعته الأولى وانتشر في الأسـواق تهـافت عليـه المثقفـون واستقبلوه بعقولهم ولم تمض فتـرة قصيرة حتى أصبـح الكتـاب مـرجعـاً للدراسات الجامعية العليا في حقلي الاقتصاد والعلوم الاسلامية .

ثم تـوالت طبعات هـذا الكتاب في شتى البـلاد العربيـة وتـرجمت الى عـدة لغات ولا يزال العالم الإسلامي يرى منشوده في معرفة وجه الإقتصاد الإسلامي في هذا الكتاب .

ودارنـا ترفـع الى سماحـة المؤلف الكبير السيـد محمـد بـاقـر الصـدر أسمى آيات الثناء والتقدير وتسأل من الله العلي القـدير ان يحفـظه ويسدد خـطاه لقيادة العالم الإسلامي .

الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

يسرني ان أقدم للطبعة الثانية لكتاب اقتصادنا وقد ازددت إيماناً واقتناعاً بان الأمة قد بدأت فعلاً تنفتح على رسالتها الحقيقية التي يمثلها الإسلام وتدرك بالرغم من الوان التضليل الاستعماري ان الإسلام هو طريق الخلاص وان النظام الإسلامي هو الإطار الطبيعي الذي يجب ان تحقق حياتها وتفجر طاقاتها ضمنه وتنشيء كيانها على أساسه .

وقد كان بودي ان تتاح لي فرصة للتوسع في بعض مواضيع الكتاب وتسليط المزيد من الأضواء على عدد من النقاط التي تناولها ولكني اذ لا اجد الآن مجالاً للحديث عن بحوث الكتاب فلن أدع هذه المناسبة دون كلمة عن موضوع الكتاب ذاته، وصلة هذا الموضوع الخطير بحياة الأمة ومشاكلها وأهميتها المتنامية على مر الزمن على الصعيد الإسلامي والصعيد البشري على السواء .

فالأمة على الصعيد الإسلامي وهي تعيش جهادها الشامل ضد تخلفها وانهيارها وتحاول التحرك السياسي والاجتماعي نحو وجود أفضل وكيان ارسخ واقتصاد أغنى وأرفه سوف لن تجد امامها عقيب سلسلة من محاولات الخطأ والصواب الا طريقاً واحداً للتحرك وهو التحرك في الخط الاسلامي ولن تجد اطاراً تضع ضمنه حلولها لمشاكل التخلف الاقتصادي سوى إطار النظام الاقتصادي في الاسلام .

والإنسانية على الصعيد البشري وهي تقاسي أشد الوان القلق والتذبذب

بين تيارين عالميين ملغمين بقنابل الذرة والصواريخ ووسائل الدمار لن تجد لها خلاصاً الا على الباب الوحيد الذي بقي مفتوحاً من أبواب السماء وهو الإسلام .

ولنأخذ في هذه المقدمة الصعيد الإسلامي بالحديث .

□ ـــــــــــ على الصعيد الإسلامي :

حينما أخذ العالم الإسلامي ينفتح على حياة الإنسان الأوروبي ويذعن لإمامته الفكرية وقيادته لموكب الحضارة بدلاً عن إيمانه برسالته الأصيلة وقيمومتها على الحياة البشرية بدأ يدرك دوره في الحياة ضمن اطار التقسيم التقليدي لبلاد العالم ، الذي درج عليه الانسان الأوروبي حين قسّم العالم على أساس المستوى الاقتصادي للبلد وقدرته المنتجة الى بلاد راقية اقتصادياً وبلاد فقيرة او متخلفة اقتصادياً وكانت بلاد العالم الإسلامي كلها من القسم الثاني الذي كان يجب عليه في منطق الإنسان الأوروبي ان يعترف بإمامة البلاد الراقية ويفسح المجال لها لكي تنفث روحها فيه وتخطط له طريق الإرتفاع .

وهكذا دشن العالم الإسلامي حياته مع الحضارة الغربية بوصفه مجموعة من البلاد الفقيرة اقتصادياً ووعى مشكلته على أساس أنها هي التخلف الاقتصادي عن مستوى البلاد المتقدمة الذي أتاح لها تقدمها الاقتصادي زعامة العالم ولقنته تلك البلاد المتقدمة ان الأسلوب الوحيد للتغلب على هذه المشكلة والالتحاق بركب البلاد المتقدمة هو اتخاذ حياة الإنسان الأوروبي تجربة رائدة وقائدة وترسّم خطوات هذه التجربة لبناء اقتصاد كامل شامل قادر على الارتفاع بالبلاد الاسلامية المتخلفة الى مستوى الشعوب الأوروبية الحديثة .

وقد عبّرت التبعية في العالم الاسلامي لتجربة الإنسان الأوروبي الرائد للحضارة الحديثة عن نفسها بأشكال ثلاثة مترتبة زمنياً ولا تزال هذه الاشكال الثلاثة متعاصرة في أجزاء مختلفة من العالم الاسلامي .

الأول : التبعية السياسية التي تمثلت في ممارسة الشعوب الأوروبية الراقية اقتصادياً حكم الشعوب المتخلفة بصورة مباشرة .

الثاني : التبعية الاقتصادية التي رافقت قيام كيانات حكومية مستقلة من الناحية السياسية في البلاد المتخلفة وعبرت عن نفسها في فسح المجال للاقتصاد الأوروبي لكي يلعب على مسرح تلك البلاد بأشكال مختلفة ويستثمر موادها الأولية ويملأ فراغاتها برؤوس أموال أجنبية ويحتكر عدداً من مرافق الحياة الاقتصادية فيها بحجة تمرين أبناء البلاد المتخلفين على تحمل أعباء التطوير الاقتصادي لبلادهم .

الثالث : التبعية في المنهج التي مارستها تجارب عديدة في داخل العالم الاسلامي حاولت ان تستقل سياسياً وتتخلص من سيطرة الاقتصاد الأوروبي اقتصادياً وأخذت تفكر في الاعتماد على قدرتها الذاتية في تطوير اقتصادها والتغلب على تخلفها غير انها لم تستطع ان تخرج في فهمها لطبيعة المشكلة التي يجسدها تخلفها الاقتصادي عن اطار الفهم الأوروبي لها فوجدت نفسها مدعوة لاختيار نفس المنهج الذي سلكه الانسان الأوروبي في بنائه الشامخ لاقتصاده الحديث .

وبالرغم من اختلافات نظرية كبيرة نشأت بين تلك التجارب خلال رسم المنهج وتطبيقه فان هذه الاختلافات لم تكن دائماً الا اختلافاً حول اختيار الشكل العام للمنهج من بين الأشكال المتعددة التي اتخذها المنهج في تجربة الانسان الأوروبي الحديث فاختيار المنهج الذي سلكته التجربة الرائدة للانسان الأوروبي الحديث كان موضع وفاق لأنه ضريبة الأمانة الفكرية للحضارة الغربية وانما الخلاف في تحديد شكل واحد من اشكالها .

وتواجه التجارب الحديثة للبناء الاقتصادي في العالم الاسلامي عادة شكلين لتجربة البناء الاقتصادي في الحضارة الغربية الحديثة وهما الاقتصاد الحر القائم على اساس رأسمالي والاقتصاد المخطط القائم على أساس اشتراكي

فإن كلاً من هذين الشكلين قد عاش تجربة ضخمة في بناء الاقتصاد

الأوروبي الحديث والصيغة التي طرحت للبحث على مستوى التطبيق في العالم الاسلامي على الأكثر: ما هو الشكل الأجدر بالاتباع من هذين الشكلين وأقدر على إنجاح كفاح الأمة ضد تخلفها الاقتصادي وبناء اقتصاد رفيع على مستوى العصر؟

وكان الاتجاه الأقدم حدوثاً في العالم الاسلامي يميل الى اختيار الشكل الأول للتنمية وبناء الاقتصاد الداخلي للبلاد اي الاقتصاد الحر القائم على اساس رأسمالي نتيجة لأن المحور الرأسمالي للاقتصاد الأوروبي كان أسرع المحورين للنفوذ الى العالم الاسلامي واستقطابه كمراكز نفوذ .

وعبر صراع الأمة سياسياً مع الاستعمار ومحاولتها التحرر من نفوذ المحور الرأسمالي وجدت بعض التجارب الحاكمة أن النقيض الأوروبي للمحور الرأسمالي هو المحور الاشتراكي فنشأ اتجاه آخر يميل الى اختيار الشكل الثاني للتنمية اي التخطيط القائم على أساس اشتراكي نتيجة للتوفيق بين الايمان بالانسان الأوروبي كرائد للبلاد المتخلفة وواقع الصراع مع الكيان السياسي للرأسمالية فما دامت تبعية البلاد المتخلفة للبلاد الراقية اقتصادياً تفرض عليها الايمان بالتجربة الأوروبية كرائد وما دام الجناح الرأسمالي من هذه التجربة يصطدم مع عواطف المعركة ضد الواقع الاستعماري المعاش فليؤخذ بالتخطيط الاشتراكي بوصفه الشكل الآخر للتجربة الرائدة .

ولكل من الاتجاهين أدلته التي يبرر بها وجهة نظره. فالاتجاه الأول يبرر عادة التقدم العظيم الذي حصلت عليه الدول الأوروبية الرأسمالية وما أحرزته من مستويات في الانتاج والتصنيع نتيجة لانتهاج الاقتصاد الحر كأسلوب للتنمية ويضيف الى ذلك ان بإمكان البلاد المتخلفة اذا انتهجت نفس الأسلوب وعاشت نفس التجربة ان تختصر الطريق وتقفز في زمن أقصر الى المستوى المطلوب من التنمية الاقتصادية لأنها سوف تستفيد من خبرات التجربة الرأسمالية للانسان الأوروبي وتستخدم كل القدرات العلمية الناجزة التي كلفت الانسان الأوروبي مئات السنين حتى ظفر بها .

والاتجاه الثاني يفسر اختياره للاقتصاد المخطط على أساس اشتراكي بدلاً

عن الاقتصاد الحر بأن الاقتصاد الحر ان كان قد استطاع ان يحقق للدول الأوروبية الرائدة في العالم الرأسمالي مكاسب كبيرة وتقدماً مستمراً في التكنيك والانتاج ونمواً متزايداً للثروة الداخلية للبلاد فليس بالامكان ان يؤدي دوراً مماثلاً للبلاد المتخلفة اليوم لأن البلاد المتخلفة تواجه اليوم تحدياً اقتصادياً هائلاً يمثله التقدم العظيم الذي أحرزته دول الغرب وتقابل إمكانات هائلة منافسة لا حد لها على الصعيد الاقتصادي بينما لم تكن الدول المتقدمة فعلاً تواجه هذا التحدي الهائل وتقابل هذه الامكانات المنافسة حين بدأت عملية التنمية الاقتصادية وشنت حربها ضد أوضاع التخلف الاقتصادي . واتخذت من الاقتصاد الحر منهجاً وأسلوباً فلا بد للبلاد المتخلفة اليوم من تعبئة كل القوى والطاقات لعملية التنمية الاقتصادية بصورة سريعة ومنظمة في نفس الوقت وذلك عن طريق الإقتصاد المخطط القائم على أساس اشتراكي .

ويعتمد كل من الاتجاهين في تفسيره لما يمنى به من فشل في مجال التطبيق على الظروف المصطنعة التي يخلقها المستعمرون في المنطقة لكي يعرقلوا فيها عمليات النمو ولا يسمح لنفسه على أساس ذلك ان يفكر حين الاحساس بالفشل في اي منهج بديل للشكلين التقليديين اللذين اتخذتها التجربة الأوروبية الحديثة في الغرب والشرق بالرغم من وجود بديل جاهز لا يزال يعيش نظرياً وعقائدياً في حياة الأمة وان كان منعزلاً عن مجال التطبيق وهو المنهج الإسلامي والنظام الاقتصادي في الاسلام .

وانا لا اريد هنا أن أقارن بين الاقتصاد الاسلامي والاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي من وجهة نظر اقتصادية مذهبية فان هذا ما اتركه للكتاب نفسه. فقد قام كتاب اقتصادنا، بدراسة مقارنة بهذا الصدد وانما أريد ان أقارن بين الاقتصاد الأوروبي بكلا جناحيه الرأسمالي والاشتراكي والاقتصاد الإسلامي من ناحية قدرة كل منها على المساهمة في معركة العالم الاسلامي ضد التخلف الاقتصادي ومدى قابلية كل واحد من هذه المناهج ليكون إطاراً لعملية التنمية الاقتصادية .

ونحن حين نخرج من نطاق المقارنة بين هذه المناهج الاقتصادية في

محتواها الفكري والمذهبي الى المقارنة بينها في قابليتها التطبيقية لإعطاء اطار للتنمية الاقتصادية يجب ان لا نقيم مقارنتنا على اساس المعطيات النظرية لكل واحد من تلك المناهج فحسب بل لا بد ان نلاحظ بدقة الظروف الموضوعية للأمة وتركيبها النفسي والتاريخي لأن الأمة هي مجال التطبيق لتلك المناهج فمن الضروري ان يدرس المجال المفروض للتطبيق وخصائصه وشروطه بعناية ليلاحظ ما يقدر لكل منهج من فاعلية لدى التطبيق . كما ان فاعلية الاقتصاد الحر الرأسمالي او التخطيط الاشتراكي في تجربة الإنسان الأوروبي لا تعني حتماً ان هذه الفاعلية نتيجة للمنهج الاقتصادي فحسب لكي تتوفر متى اتبع نفس المنهج بل قد تكون الفاعلية ناتجة عن المنهج باعتباره جزءاً من كل مترابط وحلقة من تاريخ فاذا عزل المنهج عن اطاره وتاريخه لم تكن له تلك الفاعلية ولا تلك الثمار .

ومن خلال دراسة مقارنة للمذاهب الاقتصادية المتعددة وإمكانات نجاحها عملياً في العالم الاسلامي يجب ابراز حقيقة أساسية يرتبط بها تقدير الموقف الى درجة كبيرة وهي ان حاجة التنمية الاقتصادية الى منهج اقتصادي ليست مجرد حاجة الى اطار من اطر التنظيم الاجتماعي تتبناه الدولة فحسب لكي يمكن ان توضع التنمية ضمن هذا الاطار او ذاك بمجرد تبنّي الدولة له والتزامها به بل لا يمكن للتنمية الاقتصادية والمعركة ضد التخلف ان تؤدي دورها المطلوب الا اذا اكتسبت اطاراً يستطيع ان يدمج الأمة ضمنه وقامت على أساس يتفاعل معها . فحركة الأمة كلها شرط اساسي لإنجاح اي تنمية واي معركة شاملة ضد التخلف لأن حركتها تعبير عن نموها ونمو إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية وحيث لا تنمو الأمة لا يمكن ان تمارس عملية تنمية فالتنمية للثروة الخارجية والنمو الداخلي للأمة يجب ان يسيرا في خط واحد .

وتجربة الانسان الأوروبي الحديث هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هذه الحقيقة . فإن مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات لعملية التنمية لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديث إلا بسبب تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج وحركتها في كل حقول الحياة وفقاً لاتجاه

تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي المتناهي خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل .

فحين نريد ان نختار منهجاً او إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الاسلامي يجب ان نأخذ هذه الحقيقة أساساً ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة وتعبئة كل قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف ولا بد حينئذ ان نُدخل في هذا الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتاريخها وتعقيداتها المختلفة .

ومن الخطأ ما يرتكبه كثير من الاقتصاديين الذين يدرسون اقتصاد البلاد المتخلفة وينقلون اليها المناهج الأوروبية للتنمية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار درجة إمكان تفاعل شعوب تلك البلاد مع هذه المناهج ومدى قدرة هذه المناهج المنقولة على الالتحام مع الأمة .

فهناك مثلاً الشعور النفسي الخاص الذي تعيشه الأمة في العالم الإسلامي تجاه الاستعمار الذي يتسم بالشك والاتهام والخوف نتيجة لتاريخ مرير طويل من الاستغلال والصراع ، فإن هذا الشعور خلق نوعاً من الإنكماش لدى الأمة عن المعطيات التنظيمية للانسان الأوروبي وشيئاً من القلق تجاه الأنظمة المستمدة من الأوضاع الاجتماعية في بلاد المستعمرين وحساسية شديدة ضدها وهذه الحساسية تجعل تلك الأنظمة حتى لو كانت صالحة ومستقلة عن الإستعمار من الناحية السياسية غير قادرة على تفجير طاقات الأمة وقيادتها في معركة البناء فلا بد للأمة اذن بحكم ظروفها النفسية التي خلقها عصر الاستعمار وانكماشها تجاه ما يتصل به ان تقيم نهضتها الحديثة على أساس نظام اجتماعي ومعالم حضارية لا تمت الى بلاد المستعمرين بنسب .

وهذه الحقيقة الواضحة هي التي جعلت عدداً من التكتلات السياسية في العالم الإسلامي تفكر في اتخاذ القومية فلسفة وقاعدة للحضارة وأساساً للتنظيم الاجتماعي حرصاً منها على تقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار انفصالاً كاملاً غير ان القومية ليست الا رابطة تاريخية ولغوية

وليست فلسفة ذات مباديء ولا عقيدة ذات أسس بل حيادية بطبيعتها تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية ، وهي لذلك بحاجة الى الأخذ بوجهة نظر معينة تجاه الكون والحياة وفلسفة خاصة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي .

ويبدو ان كثيراً من الحركات القومية أحست بذلك أيضاً وأدركت ان القومية كمادة خام بحاجة الى الأخذ بفلسفة اجتماعية ونظام اجتماعي معين وحاولت ان توفق بين ذلك وبين أصالة الشعار الذي ترفعه وانفصاله عن الانسان الأوروبي فنادت بالاشتراكية العربية . نادت بالإشتراكية لأنها أدركت ان القومية وحدها لا تكفي بل هي بحاجة الى نظام ونادت بها في اطار عربي تفادياً لحساسية الأمة ضد أي شعار او فلسفة مرتبطين بعالم المستعمرين فحاولت عن طريق توصيف الاشتراكية بالعربية تغطية الواقع الأجنبي المتمثل في الإشتراكية من الناحية التاريخية والفكرية وهي تغطية فاشلة لا تنجح في استغفال حساسية الأمة لأن هذا الإطار القلق ليس الا مجرد تأطير ظاهري وشكلي للمضمون الأجنبي الذي تمثله الاشتراكية والا فأي دور يلعبه هذا الإطار في مجال التنظيم الاشتراكي وأي تطويرللعامل العربي في المواقف وما معنى ان العربية كلغة وتاريخ او دم وجنس تطوّر فلسفة معينة للتنظيم الاجتماعي بل كل ما وقع في المجال التطبيقي نتيجة للعامل العربي ان هذا العامل أصبح يعني في مجال التطبيق استثناء ما يتنافى من الاشتراكية مع التقاليد السائدة في المجتمع العربي والتي لم تحن الظروف الموضوعية لتغييرها كالنزعات الروحية بما فيها الايمان بالله فالإطار العربي إذن لا يعطي الاشتراكية روحاً جديدة تختلف عن وضعها الفكري والعقائدي المعاش في بلاد المستعمرين وإنما يراد به التعبير عن استثناءات معينة وقد تكون موقوتة والاستثناء لا يغير جوهر القضية والمحتوى الحقيقي للشعار ولا يمكن لدعاة الاشتراكية العربية ان يميزوا الفوارق الأصيلة بين اشتراكية عربية واشتراكية فارسية واشتراكية تركية ولا ان يفسروا كيف تختلف الإشتراكية بمجرد إعطائها هذا الاطار القومي او ذاك لأن الواقع ان المضمون والجوهر لا يختلف وإنما هذه الأطر تعبر عن استثناءات قد

تختلف من شعب الى آخر تبعاً لنوعية التقاليد السائدة في تلك الشعوب .

وبالرغم من ان دعاة الاشتراكية العربية قد فشلوا في تقديم مضمون حقيقي جديد لهذه الاشتراكية عن طريق تأطيرها بالاطار العربي فإنهم أكدوا بموقفهم هذا تلك الحقيقة التي قلناها وهي أن الأمة بحكم حساسيتها الناتجة عن عصر الاستعمار لا يمكن بناء نهضتها الحديثة الا على اساس قاعدة أصيلة لا ترتبط في ذهن الأمة ببلاد المستعمرين أنفسهم .

وهنا يبرز فارق كبير بين مناهج الاقتصاد الأوروبي التي ترتبط في ذهن الأمة بإنسان القارة المستعمرة مهما وضعت لها من إطارات وبين المنهج الاسلامي الذي يرتبط في ذهن الامة بتاريخها وأمجادها الذاتية ويعبر عن أصالتها ولا يحمل اي طابع لبلاد المستعمرين فان شعور الأمة بأن الإسلام هو تعبيرها الذاتي وعنوان شخصيتها التاريخية ومفتاح أمجادها السابقة يعتبر عاملاً ضخماً جداً لإنجاح المعركة ضد التخلف وفي سبيل التنمية اذا استمد لها المنهج من الاسلام واتخذ من النظام الاسلامي اطاراً للانطلاق .

والى جانب الشعور المعقد للامة في العالم الاسلامي تجاه الاستعمار وكل المناهج المرتبطة ببلاد المستعمرين يوجد هناك تعقيد آخر يشكّل صعوبة كبيرة أيضاً في طريق نجاح المناهج الحديثة للاقتصاد الأوروبي اذا طبقت في العالم الاسلامي وهو التناقض بين هذه المناهج والعقيدة الدينية التي يعيشها المسلمون . وهنا لا أريد ان أتحدث عن هذا التناقض لكي أقارن بين وجهة النظر الدينية ووجهة النظر التي تتبناها تلك المناهج وأحاول أن أفضّل الأولى على الثانية - أي أني لا أريد أن أبحث هذا التناقض بحثاً عقائدياً مذهبياً - وإنما أحاول إبراز هذا التناقض بين مناهج الانسان الأوروبي والعقيدة الدينية للانسان المسلم بوصفها قوة تعيش داخل العالم الاسلامي بقطع النظر عن أي تقييم لها فإن هذه القوة مهما قدرنا لها من تفكك وانحلال نتيجة لعمل الاستعمار ضدها في العالم الاسلامي لا يزال لها أثرها الكبير في توجيه السلوك وخلق المشاعر وتحديد النظرة نحو الأشياء . وقد عرفنا قبل لحظات أن عملية التنمية الاقتصادية ليست عملية تمارسها الدولة وتتبناها وتشرّع لها فحسب وإنما

هي عمليـة يجب ان تشترك فيهـا وتساهم بلون وآخـر الأمة كلهـا . فـإذا كـانت الأمة تحس بتناقض بـين الإطار المفـروض للتنمية وبـين عقيدة لا تـزال تعتز بهـا وتحافظ على بعض وجهـات نظرهـا في الحياة فسـوف تحجم بدرجـة تفاعلهـا مع تلك العقيدة عن العطاء لعملية التنمية والاندماج في إطارها المفروض .

وخلافاً لذلك لا يواجه النظام الإسلامي هـذا التعقيد ولا يمنى بتنـاقض من ذلـك القبيل بـل إنه إذا وضـع موضـع التطبيق سـوف يجد في العقيـدة الـدينيـة سنـداً كبيراً لـه وعامـلاً مساعـداً على إنجـاح التنميـة المـوضـوعـة في إطـاره لأن أسـاس النـظام الإسـلامي أحكـام الشـريعـة الإسـلامية وهي أحكـام يؤمن المسلمـون عادة بقـدسيتها وحـرمتها ووجـوب تنفيذهـا بحق عقيدتهم الاسـلامية وإيمانهم بأن الإسلام دين نزل من السماء على خاتم النبيين (ص) .

ومـا من ريب في ان من أهم العوامـل في نجاح المنـاهج التي تتخـذ لتنظيم الحياة الاجتماعية احترام الناس لها وإيمانهم بحقها في التنفيذ والتطبيق .

وهب أن تجربة للتنميـة الاقتصاديـة على أسـاس مناهـج الاقتصاد الأوروبي استطاعت ان تقضي على العقيدة الدينيـة وقوتهـا السلبية تجـاه تلك المناهـج فإن هـذا لا يكفي للقضـاء عـلى كـل البنـاء العلوي الـذي قـام عـلى أسـاس تلك العقيدة عبر تاريخ طويل امتد أكثر من أربعـة عشر قرنـاً وساهم الى درجـة كبيرة في تكـوين الاطار النفسي والفكـري للانسـان داخل العـالم الاسـلامي . كـما ان القضاء على العقيدة الدينيـة لا يعني إيجاد الأرضيـة الأوروبية لتلك المنـاهج التي نجحت عـلى يد الانسـان الأوروبي لأنها وجدت الأرضيـة الصالحـة لها والقـادرة على التفاعل معها .

فهنـاك في الواقـع أخلاقيـة إسلاميـة تعيش بـدرجـة وأخـرى داخـل العـالم الاسلامي وهناك أخـلاقية الاقتصـاد الأوروبي التي التي واكبت الحضارة الغـربية الحديثة ونسجت لها روحها العامة ومهدت لنجاحها على الصعيد الاقتصادي .

والأخلاقيتان تختلفان اختلافاً جوهـرياً في الاتجـاه والنظرة والتقييم وبقـدر ما تصلح أخـلاقية الانسـان الغربي الحـديث لمنـاهـج الاقتصـاد الأوروبي تتعـارض

أخلاقية إنسان العالم الاسلامي معها وهي أخلاقية راسخة لا يمكن استئصال جذورها بمجرد تمييع العقيدة الدينية .

والتخطيط ـ أي تخطيط للمعركة ضد التخلف ـ كما يجب ان يدخل في حسابه مقاومة الطبيعة في البلد الذي يراد التخطيط له درجة تمردها على عمليات الانتاج كذلك يجب ان يدخل في حسابه مقاومة العنصر البشري ومدى انسجامه مع هذا المخطط او ذاك .

إن الانسان الأوروبي ينظر الى الأرض دائماً لا الى السماء وحتى المسيحية بوصفها الدين الذي آمن به هذا الانسان مئات السنين لم تستطع ان تتغلب على النزعة الأرضية في الانسان الأوروبي بل بدلاً عن ان ترفع نظره الى السماء استطاع هو ان يستنزل إله المسيحية من السماء الى الأرض ويجسده في كائن أرضي .

وليست المحاولات العلمية للتفتيش عن نسب الإنسان في فصائل الحيوان وتفسير إنسانيته على أساس التكييف الموضوعي من الأرض والبيئة التي يعيش فيها او المحاولات العلمية لتفسير الصرح الإنساني كله على أساس القوى المنتجة التي تمثل الأرض وما فيها من إمكانات ليست هذه المحاولات إلا كمحاولة استنزال الإلّه الى الأرض ، في مدلولها النفسي ، وارتباطها الأخلاقي بتلك النظرة العميقة في نفس الإنسان الأوروبي الى الأرض وان اختلفت تلك المحاولات في أساليبها وطابعها العلمي او الأسطوري .

وهذه النظرة الى الأرض اتاحت للانسان الأوروبي ان ينشيء قيماً للمادة والثروة والتملك تنسجم مع تلك النظرة .

وقد استطاعت هذه القيم التي ترسخت عبر الزمن في الانسان الأوروبي ان تعبّر عن نفسها في مذاهب اللذة والمنفعة التي اكتسحت التفكير الفلسفي الأخلاقي في اوروبا فإن لهذه المذاهب بوصفها نتاجاً فكرياً اوروبياً سجّل نجاحاً كبيراً على الصعيد الفكري الأوروبي لها مغزاها النفسي ودلالتها على المزاج العام للنفس الأوروبية .

وقد لعبت هذه التقييمات الخاصة للمادة والثروة والتملك دوراً كبيراً في تفجير الطاقات المختزنة في كل فرد من الأمة ووضع أهداف لعملية التنمية تتفق مع تلك التقييمات . وهكذا سرت في كل اوصال الأمة حركة دائبة نشيطة مع مطلع الاقتصاد الأوروبي الحديث لا تعرف الملل او الإرتواء من المادة وخيراتها وتملّك تلك الخيرات .

كما ان انقطاع الصلة الحقيقية للانسان الأوروبي بالله تعالى ونظرته الى الأرض بدلاً عن النظرة الى السماء انتزع من ذهنه اي فكرة حقيقية عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى او تحديدات تفرض عليه من خارج نطاق ذاته وهيأه ذلك نفسياً وفكرياً للايمان بحقه في الحرية وغمره بفيض من الشعور بالاستقلال والفردية الأمر الذي استطاعت بعد هذا أن تترجمه الى اللغة الفلسفية او تعبر عنه على الصعيد الفلسفي فلسفة كبرى في تاريخ اوروبا الحديثة وهي الوجودية اذ توجت تلك المشاعر التي غمرت الإنسان الأوروبي الحديث بالصيغة الفلسفية فوجد فيها إنسان اوروبا الحديث آماله وأحاسيسه .

وقد قامت الحرية بدور رئيسي في الاقتصاد الأوروبي وأمكن لعملية التنمية ان تستفيد من الشعور الراسخ لدى الانسان الأوروبي بالحرية والاستقلال والفردية في نجاح الاقتصاد الحر بوصفه وسيلة تتفق مع الميول الراسخة في نفوس الشعوب الأوروبية وأفكارها وحتى حينما طرح الاقتصاد الأوروبي منهجاً اشتراكياً حاول فيه ان ينطلق من الشعور بالفردية والأنانية أيضاً مع تحويلها من فردية شخص الى فردية طبقة .

وكلنانعلم ان الشعور العميق بالحرية كان يوفر شرطاً أساسياً لكثير من النشاطات التي ساهمت في عملية التنمية وهو انعدام الشعور بالمسؤولية الأخلاقية الذي لم تكن تلك النشاطات لتتم بدونه .

والحرية نفسها كانت أداة لانفتاح الإنسان الأوروبي على مفهوم الصراع لأنها جعلت لكل إنسان أن ينطلق دون أن يحده في إنطلاقه شيء سوى وجود الشخص الآخر الذي يقف في الطرف المقابل كمحدد له فكان كل فرد يشكّل

بوجوده النفي لحرية الشخص الآخر .

وهكذا نشأت فكرة الصراع في ذهن الانسان الأوروبي وقد عبرت هذه الفكرة عن نفسها على الصعيد الفلسفي كما رأينا في سائر الافكار الأساسية التي كونت مزاج الحضارة الغربية الحديثة . عبرت هذه الفكرة - فكرة الصراع - عن نفسها في الأفكار العلمية والفلسفية عن تنازع البقاء كقانون طبيعي بين الأحياء او عن حتمية الصراع الطبقي داخل المجتمع او عن الديالكتيك وتفسير الكون على أساس الأطروحة ونقيضها والمركب الناجم عن الصراع بين النقيضين . ان كل هذه الاتجاهات ذات الطابع العلمي او الفلسفي هي قبل كل شيء تعبير عن واقع نفسي عام وشعور حاد لدى إنسان الحضارة الحديثة بالصراع .

وكان للصراع أثره الكبير في توجيه الاقتصاد الأوروبي الحديث وما واكبه من عمليات التنمية سواء ما اتخذ منه الشكل الفردي وعبر عن نفسه بالتنافس المحموم وغير المحدود بين المؤسسات والمشاريع الرأسمالية الشخصية في ظل الاقتصاد الحر التي كانت تنمو وتنمي الثروة الكلية من خلال صراعها وتنافسها على البقاء او ما اتخذ منه الشكل الطبقي وعبر عن نفسه بتجمعات ثورية تتسلم مقاليد الانتاج في البلاد وتحرك كل الطاقات لصالح التنمية الاقتصادية .

هذه هي أخلاقية الاقتصاد الأوروبي وعلى هذه الأرضية استطاع هذا الاقتصاد ان يبدأ حركته ويحقق نموه ويسجل مكاسبه الضخمة .

وهذه الأخلاقية تختلف عن الأخلاقية التي تعيشها الأمة داخل العالم الإسلامي نتيجة لتاريخها الديني فالانسان الشرقي الذي ربته رسالات السماء وعاشت في بلاده ومر بتربية دينية مديدة على يد الاسلام ينظر بطبيعته الى السماء قبل ان ينظر الى الأرض ويؤخذ بعالم الغيب قبل ان يؤخذ بالمادة والمحسوس .

وافتتانه العميق بعالم الغيب قبل عالم الشهادة هو الذي عبر عن نفسه على

المستوى الفكري في حياة المسلمين بـاتجاه الفكـر في العالم الاسـلامي الى المناحي العقلية من المعرفة البشرية دون المناحي التي ترتبط بالواقع المحسوس .

وهذه الغيبية العميقة في مزاج الانسـان المسلم حددت من قـوة اغراء المـادة للانسان المسلم وقابليتها لاثارته الأمر الذي يتجـه بالانسـان في العالم الاسـلامي حين يتجرد عن دوافع معنوية للتفاعل مع المـادة واغرائـه باستثمـارها الى مـوقف سلبي تجاهها يتخذ شكل الزهد تارة والقناعة أخرى والكسل ثالثة .

وقدروّضته هـذه الغيبية عـلى الشعور بـرقابـة غير منـظورة قد تعبـر في وعي المسلم التقي عن مسؤولية صـريحة بـين يدي الله تعـالى وقد تعبـر في ذهن مسلم آخر عن ضمير محدّد وموجّـه وهي على أي حـال تبتعد بـانسان العـالم الإسلامي عن الاحساس بالحرية الشخصيـة والحريـة الأخلاقيـة بالـطريقة التي أحـس بهـا الانسان الأوروبي .

ونتيجـة لشعور الانسـان المسلم بتحديـد داخلي يقـوم على أسـاس أخـلاقي لصـالح الجمـاعة التي يعيش ضمنهـا يحس بارتبـاط عميق بالجمـاعـة التي ينتسب اليهـا وانسجام بينـه وبينهـا بـدلاً عن فكـرة الصـراع التي سيـطرت عـلى الفكـر الأوروبي الحديث . وقد عزز فكرة الجماعة لـدى الانسان المسلم الاطـار العالمي لـرسالـة الاسلام الـذي ينيط بحملة هذه الـرسـالـة مسؤوليـة وجـودهـا عـالميـاً وامتدادها مع الزمان والمكان فإن تفاعل إنسان العالم الاسلامي عـلى مر التـاريخ مع رسالة عالمية منفتحة على الجماعـة البشريـة يرسخ في نفسه الشعـور بالعـالمية والارتبـاط بالجمـاعة. وهذه الأخـلاقية التي يعيشهـا إنسان العـالم الاسـلامي اذا لاحـظناهـا بوصفهـا حقيقة مـاثلة في كيان الأمـة يمكن الاستفادة منهـا في المنهجة للاقتصاد داخـل العالم الاسـلامي ووضعه في إطـار يواكب تلك الأخـلاقية لكي تصبح قوة دفع وتحريـك كما كـانت أخلاقيـة مناهـج الاقتصاد الأوروبي الحـديث عاملاً كبيراً في إنجاح تلك المناهج لما بينها من انسجام .

فنـظرة إنسان العـالم الاسـلامي الى السـماء قبـل الأرض يمكن ان تؤدي الى موقف سلبي تجاه الأرض ومـا في الأرض من ثروات وخيـرات يتمثل في الـزهد

او القناعة او الكسل اذا فصلت الأرض عن السماء وأما اذا ألبست الأرض إطار السماء وأعطي العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة فسوف تتحول تلك النظرة الغيبية لدى الانسان المسلم الى طاقة محركة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصادي . وبدلاً عما يحسه اليوم المسلم السلبي من برود تجاه الأرض أو ما يحسه المسلم النشيط الذي يتحرك وفق أساليب الاقتصاد الحر او الاشتراكي من قلق نفسي في اكثر الأحيان ولو كان مسلماً متميعاً سوف يولد انسجام كامل بين نفسية إنسان العالم الاسلامي ودوره الايجابي المرتقب في عملية التنمية .

ومفهوم انسان العالم الاسلامي عن التحديد الداخلي والرقابة الغيبية الذي يجعله لا يعيش فكرة الحرية بالطريقة الأوروبية يمكن ان يساعد الى درجة كبيرة في تفادي الصعاب التي تنجم عن الاقتصاد الحر والمشاكل التي تواجهها التنمية الاقتصادية في ظله عن تخطيط عام يستمد مشروعيته في ذهن انسان العالم الاسلامي من مفهومه عن التحديد الداخلي والرقابة غير المنظورة اي يستند الى مبررات أخلاقية .

والاحساس بالجماعة والارتباط بها يمكن ان يساهم الى جانب ما تقدم في تعبئة طاقات الأمة الاسلامية للمعركة ضد التخلف اذا أعطي للمعركة شعار يلتقي مع ذلك الاحساس كشعار الجهاد في سبيل الحفاظ على كيان الأمة وبقائها الذي أعطاه القرآن الكريم حين قال ﴿ وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ فأمر بإعداد كل القوى بما فيها القوى الاقتصادية التي يمثلها مستوى الانتاج باعتباره جزءاً من معركة الأمة وجهادها للاحتفاظ بوجودها وسيادتها .

وهنا تبرز أهمية الاقتصاد الاسلامي بوصفه المنهج الاقتصادي القادر على الاستفادة من أخلاقية إنسان العالم الاسلامي التي رأيناها وتحويلها الى طاقة دفع وبناء كبيرة في عمليات التنمية وإنجاح تخطيط سليم للحياة الإقتصادية .

فنحن حينما نأخذ بالنظام الإسلامي سوف نستفيد من هذه الأخلاقية ونستطيع ان نعبأها في المعركة ضد التخلف على عكس ما إذا أخذنا بمناهج في

الاقتصاد ترتبط نفسياً وتاريخياً بأرضية أخلاقية أخرى .

وقد أخذ بعض المفكرين الأوروبيين يدركون هذه الحقيقة أيضاً ويلمحون اليها معترفين بأن مناهجهم لا تتفق مع طبيعة العالم الاسلامي وأذكر كمثال على ذلك جاك اوستروى فقد سجل هذه الملاحظة بكل وضوح في كتابه « التنمية الاقتصادية » بالرغم من انه لم يستطع ان يبرز التسلسل الفني والمنطقي لتكوّن الأخلاقية الأوروبية وتكوّن الأخلاقية الاسلامية وترتب حلقاتها ولا الأبعاد الكاملة لمحتوى كل من الأخلاقيتين وتورط في عدة أخطاء وبالرغم من امكان الاعتماد بصورة كاملة في إبراز هذه الأخطاء على ما كتبه الاستاذ الجليل محمد المبارك في مقدمة الكتاب والأستاذ الدكتور نبيل صبحي الطويل الذي ترجم الكتاب الى العربية فإن بودي ان أتوسع في فرصة مقبلة بهذا الصدد مكتفياً الآن بالقول بأن اتجاه انسان العالم الاسلامي الى السماء لا يعني بمدلوله الأصيل استسلام الإنسان للقدر واتكاله على الظروف والفرص وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع كما حاول ذلك جاك اوستروي بل إن هذا الاتجاه لدى الإنسان المسلم يعبر في الحقيقة عن مبدأ خلافة الإنسان في الأرض فهو يميل بطبيعته الى إدراك موقفه في الأرض باعتباره خليفة لله ولا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الانسان وطاقاته التي تجعل منه خليفة السيد المطلق في الكون كما لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف لأن الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يستخلف عليه ولا مسؤولية بدون حرية وشعور بالاختيار والتمكن من التحكم في الظروف والا فأي استخلاف هذا إذا كان الانسان مقيّداً او مسيراً ولهذا قلنا ان إلباس الأرض إطار السماء يفجر في الانسان المسلم طاقاته ويثير إمكاناته بينما قطع الأرض عن السماء يعطل في الخلافة معناها ويجمد نظرة الانسان المسلم الى الأرض في صيغة سلبية فالسلبية لا تنبع عن طبيعة نظرة إنسان العالم الاسلامي الى السماء بل عن تعطيل قوى التحريك الهائلة في هذه النظرة بتقديم الأرض الى هذا الانسان في إطار لا ينسجم مع تلك النظرة .

وإضافة الى كل ما تقدم نلاحظ ان الأخذ بالاسلام أساساً للتنظيم العام يتيح لنا أن نقيم حياتنا كلها بجانبيها الروحي والاجتماعي على أساس واحد لأن الاسلام يمتد الى كلا الجانبين بينما تقتصر كثير من المناهج الاجتماعية الأخرى غير الاسلام على جانب العلاقات الاجتماعية والاقتصادية من حياة الانسان ومثله فإذا أخذنا مناهجنا العامة في الحياة من مصادر بشرية بدلاً عن النظام الاسلامي لم نستطع ان نكتفي بذلك عن تنظيم آخر للجانب الروحي ولا يوجد مصدر صالح لتنظيم حياتنا الروحية الا الاسلام فلا بد حينئذ من إقامة كل من الجانبين الروحي والاجتماعي على أساس خاص به مع ان الجانبين ليسا منعزلين أحدهما عن الآخر بل هما متفاعلان الى درجة كبيرة وهذا التفاعل يجعل إقامتهما على أساس واحد أسلم وأكثر انسجاماً مع التشابك الأكيد بين النشاطات الروحية والاجتماعية في حياة الانسان .

محمد باقر الصدر

العراق ـ النجف الأشرف



مقدمة الطبعة الأولى

كلمة المؤلف

كنا يا قرائي الأعزاء على موعد منذ افترقنا في كتاب فلسفتنا ، فقد حدثتكم . أن (فلسفتنا) هي الحلقة الأولى من دراساتنا الإسلامية ، بوصفها دراسة تعالج الصرح الإسلامي الشامخ ، الصرح العقائدي للتوحيد ، وتتلوها بعد ذلك الدراسات التي تتعلق بالبنيات الفوقية في ذلك الصرح الإسلامي ، لتكتمل لنا في نهاية المطاف صورة ذهنية كاملة عن الإسلام ، بوصفه عقيدة حية في الأعماق ، ونظاماً كاملاً للحياة ، ومنهجاً خاصاً في التربية والتفكير .

قلنا هذا في مقدمة (فلسفتنا) ، وكنا نقدّر ان يكون (مجتمعنا) هو الدراسة الثانية في بحوثنا ، نتناول فيها أفكار الإسلام عن الانسان وحياته الاجتماعية ، وطريقته في تحليل المركب الاجتماعي وتفسيره ، لننتهي من ذلك الى المرحلة الثالثة ، الى النظم الإسلامية للحياة التي تتصل بأفكار الإسلام الاجتماعية ، وترتكز على صرحه العقائدي الثابت . ولكن شاءت رغبة القراء الملحّة ان نؤجل مجتمعنا . ونبدأ بإصدار اقتصادنا عجلة منهم في الاطلاع على دراسة مفصلة للاقتصاد الإسلامي ، في فلسفته وأسسه وخطوطه وتعاليمه .

وهكذا كان ، فتوفرنا على انجاز (اقتصادنا) محاولين ان نقدم فيه الصورة الكاملة نسبياً عن الاقتصاد الإسلامي ، كما نفهمه اليوم من مصادره وينابيعه .

وكنت أرجو ان يكون لقاؤنا هذا أقرب مما كان ، ولكن ظروفاً قاهرة إضطرت الى شيء من التأخير ، بالرغم من الجهود التي بذلتها بالتضامن مع عضدي المفدى العلامة الجليل السيد محمد باقر الحكيم ، في سبيل إنجاز هذه الدراسة ووضعها بين أيديكم في أقرب وقت ممكن .

* * *

وبودّي ان أقول هنا وفي المقدمة شيئاً عن كلمة (اقتصادنا) او كلمة الاقتصاد الاسلامي الذي تدور حوله بحوث الكتاب ، وما أعنيه بهذه الكلمة حين أطلقها لأن كلمة الاقتصاد ذات تاريخ طويل في التفكير الإنساني ، وقد أكسبها ذلك شيئاً من الغموض نتيجة للمعاني التي مرت بها ، وللإزدواج في مدلولها بين الجانب العلمي من الاقتصاد والجانب المذهبي . فحين نريد ان نعرف مدلول الاقتصاد الاسلامي بالضبط ، يجب ان نميز علم الاقتصاد عن المذهب الاقتصادي ، وندرك مدى التفاعل بين التفكير العلمي والتفكير المذهبي ، لننتهي من ذلك الى تحديد المقصود من الاقتصاد الإسلامي ، الذي نتوفر على دراسته في هذا الكتاب .

فعلم الاقتصاد هو : العلم الذي يتناول تفسير الحياة الاقتصادية وأحداثها وظواهرها ، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها .

وهذا العلم حديث الولادة ، فهو لم يحدث ـ بالمعنى الدقيق للكلمة ـ الا في بداية العصر الرأسمالي منذ أربعة قرون تقريباً ، وإن كانت جذوره البدائية تمتد الى أعماق التاريخ ، فقد ساهمت كل حضارة في التفكير الاقتصادي بمقدار ما أتيح لها من إمكانات ، غير ان الاستنتاج العلمي الدقيق الذي نجده لأول مرة في علم الاقتصاد السياسي ، مدين للقرون الأخيرة .

وأما المذهب الاقتصادي للمجتمع فهو : عبارة عن الطريقة التي يفضّل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية ، وحل مشاكلها العملية .

وعلى هذا الأساس لا يمكن ان نتصور مجتمعاً دون مذهب اقتصادي ، لأن كل مجتمع يمارس انتاج الثروة وتوزيعها لا بد له من طريقة يتفق عليها في تنظيم هذه العمليات الاقتصادية ، وهذه الطريقة هي التي تحدد موقفه المذهبي من الحياة الاقتصادية .

ولا شك في ان اختيار طريقة معينة لتنظيم الحياة الاقتصادية ليس اعتباطاً مطلقاً ، وإنما يقوم دائماً على أساس أفكار ومفاهيم معينة ، ذات طابع أخلاقي او علمي او أي طابع آخر . وهذه الأفكار والمفاهيم تكوّن الرصيد الفكري للمذهب الاقتصادي القائم على أساسها . وحين يدرس أي مذهب اقتصادي يجب ان يتناول من ناحية : طريقته في تنظيم الحياة الاقتصادية ، ومن ناحية أخرى : رصيده من الأفكار والمفاهيم التي يرتبط المذهب بها . فإذا درسنا مثلاً المذهب الرأسمالي القائل : بالحرية الاقتصادية . . كان لزاماً علينا أن نبحث الأفكار والمفاهيم الأساسية ، التي يقوم على أساسها تقديس الرأسمالية للحرية وإيمانها بها . . وهكذا الحال في أي دراسة مذهبية أخرى .

ومنذ بدأ علم الاقتصاد السياسي يشق طريقه في مجال التفكير الإقتصادي ، أخذت بعض النظريات العلمية في الاقتصاد تكوّن جزءاً من هذا الرصيد الفكري للمذهب .

فالتجاريون مثلاً ـ وهم طلائع التفكير الاقتصادي الحديث ـ حين زعموا أنهم فسروا من ناحية علمية كمية الثروة لدى كل أمة : بالمقدار الذي تملكه من النقد ، استخدموا هذه الفكرة في وضع مذهبهم التجاري ، فدعوا الى تنشيط التجارة الخارجية بوصفها الأداة الوحيدة لجلب النقد من الخارج ، ووضعوا معالم سياسة اقتصادية ، تؤدي الى زيادة قيمة البضائع المصدرة على قيمة البضائع المستوردة ، لتدخل الى البلاد نقود بقدر الزيادة في الصادرات .

والطبيعيون حين جاؤا بتفسير جديد للثروة ، قائم على أساس الإيمان :

بـأن الانتـاج الـزراعي وحـده هـو الانتـاج الكفيـل بتنميـة الثـروة وخلق القيم الجديدة ، دون التجارة والصناعـة . . وضعوا في ضوء التفسير العلمي المزعوم سيـاسة مـذهبية جـديدة ، تهـدف الى العمل عـلى ازدهار الـزراعة وتقـدمهـا ، بوصفها قوام الحياة الاقتصادية كلها .

و(مالتس) حين قرر في نظريته الشهيرة على ضوء إحصاءاته العلمية : ان نمو البشر أسرع نسبياً من نمو الانتاج الزراعي ، ممـا يؤدي حتماً الى مجـاعة هـائلة في مستقبـل الإنسانيـة ، لزيـادة الناس عـلى المواد الغـذائية . . تبنّى الـدعوة الى تحديد النسل ، ووضع لهذه الدعوة أساليبها السياسية والاقتصادية والأخلاقية .

وحـين فسر الاشتراكيـون قيمة السلعـة : بالعمـل المنفق على إنتـاجهـا . . شجعـوا الربـح الرأسمـالي ، وتبنوا المـذهب الاشتراكي في التـوزيع الـذي يجعل النـاتج من حق العـامل وحـده ، لأنـه الخـالق الـوحيـد للقيمـة التي يتمتـع بهـا الناتج .

وهكذا أخذت جملة من النظريات العلمية تؤثر على النظرة المـذهبية ، وتنـير الطريق أمام الباحثين المذهبيين[١] .

وجـاء بعد ذلـك دور ماركس ، فـأضاف الى الـرصيـد الفكـري للمـذهب الاقتصادي شيئاً جديداً ، وهو علم التاريخ او ما أسماه بالمادية التاريخية ، التي زعم فيهـا : أنـه كشف القـوانـين الـطبيعيـة التي تتحكم في التـاريـخ ، واعتبـر المـذهب نتاجـاً حتمياً لتلك القـوانين . فلكي نعـرف المذهب الاقتصـادي الذي يجب ان يسود في مرحلة معينـة من التاريـخ ، يجب ان نرجـع الى تلك القوانـين الحتمية لطبيعة التاريخ ونكشف عن مقتضياتها في تلك المرحلة .

---

(١) يجب ان نـلاحظ هنا . ان كثيـراً من النظريـات العلمية في الاقتصـاد السياسي ذات موقف سلبي بحث من المذهب . كـالنظريـات التي تشرح نقـاطاً من الحيـاة الاقتصادية موضوعة في إطار مذهبي ثابت وانما تتأثر النظرة المذهبية مبـاشرة بـالنظريـات التي تعالـج نقاطاً مـطلقة في الحقـل الاقتصادي ، لا نقاطـاً نسبية مـوضوعـة في هذا الاطـار المذهبي الخاص أو ذاك .

ولأجل ذلك آمن ماركس بالمذهب الاشتراكي والشيوعي بوصفه النتاج الحتمي لقوانين التاريخ التي بدأت تتمخض عنه في هذه المرحلة من حياة الإنسان . وبهذا ارتبط المذهب الاقتصادي بدراسة علم التاريخ كما ارتبط قبل ذلك ببعض الدراسات في علم الاقتصاد السياسي .

وعلى هذا الأساس ، فنحن حين نطلق كلمة : (الاقتصاد الاسلامي) لا نعني بذلك علم الاقتصاد السياسي مباشرة ، لأن هذا العلم حديث الولادة نسبياً ، ولأن الإسلام دين دعوة ومنهج حياة وليس من وظيفته الأصيلة ممارسة البحوث العلمية . . وإنما نعني بالاقتصاد الاسلامي : المذهب الاقتصادي للاسلام ، الذي تتجسد فيه الطريقة الإسلامية في تنظيم الحياة الاقتصادية ، بما يملك هذا المذهب ويدل عليه من رصيد فكري ، يتألف من أفكار الإسلام الأخلاقية والأفكار العلمية الاقتصادية او التاريخية التي تتصل بمسائل الاقتصاد السياسي او بتحليل تاريخ المجتمعات البشرية .

وهكذا فنحن نريد بالاقتصاد الإسلامي : المذهب الاقتصادي منظوراً اليه في إطاره الكامل ، وفي ارتباطه بالرصيد الفكري الذي يعتمد عليه ، ويفسر وجهة نظر المذهب في المشاكل التي يعالجها .

وهذا الرصيد الفكري يتحدد لدينا وفقاً لبيانات مباشرة في الاسلام ، او للأضواء التي يلقيها نفس المذهب على مسائل الاقتصاد والتاريخ . فإن المزاج العلمي للإسلام في بحوث علم الاقتصاد السياسي ، او في بحوث المادية التاريخية وفلسفة التاريخ . . . يمكن ان يدرس ويستكشف من خلال المذهب الذي يتبناه ويدعو اليه .

فحينما نريد ان نعرف مثلاً : رأي الإسلام من الناحية العلمية في تفسير قيمة السلعة وتحديد مصدرها ، وكيف تتكون للسلعة قيمتها ؟ وهل تكتسب هذه من العمل وحده او من شيء آخر ؟ . . يجب ان نتعرف على ذلك من خلال وجهة نظر الإسلام المذهبية الى الربح الرأسمالي ، ومدى اعترافه بعدالة هذا الربح .

وحينما نريد ان نعرف : رأي الإسلام في حقيقة الدور الذي يلعبه كل من رأس المال ووسائل الانتاج والعمل في عملية الانتاج . . . يجب ان ندرس ذلك من خلال الحقوق التي أعطاها الاسلام لكل واحد من هذه العناصر في مجال التوزيع ، كما هو مشروع في أحكام : الاجارة ، والمضاربة ، والمساقاة ، والمزارعة ، والبيع ، والقرض .

وحين نريد ان نعرف : رأي الإسلام في نظرية مالتس الآنفة الذكر عن زيادة السكان ، يمكننا ان نفهم ذلك في ضوء موقفه من تحديد النسل في سياسته العامة .

وإذا أردنا ان نستكشف : رأي الإسلام في المادية التاريخية وتطورات التاريخ المزعومة فيها ، يمكننا أن نكشف ذلك من خلال الطبيعة الثابتة للمذهب الاقتصادي في الإسلام ، وإيمانه بإمكان تطبيق هذا المذهب في كل مراحل التاريخ التي عاشها الانسان منذ ظهور الاسلام ، وهكذا . . .

* * *

والآن ، بعد ان حددنا مدلول الاقتصاد الإسلامي بالقدر الذي ييسر فهم الدراسات المقبلة ، يجب ان نتحدث بشكل خاطف عن فصول الكتاب : فالكتاب يتناول في الفصل الأول المذهب الماركسي ، ونظراً الى انه يملك رصيداً علمياً يتمثل في المادية التاريخية ، فقد درسنا اولاً هذا الرصيد الفكري ، ثم انتهينا من ذلك الى نقد المذهب بصورة مباشرة ، وخرجنا من ذلك بنسف الأسس العلمية المزعومة التي يقوم عليها الكيان المذهبي للماركسية . وأما الفصل الثاني : فقد خصص لدرس ا لرأسمالية ونقدها ، في أسسها وتحديد علاقتها بعلم الاقتصاد السياسي .

وتبدأ دراسة الاقتصاد الإسلامي بصورة مباشرة من الفصل الثالث ، فنتحدث في هذا الفصل عن مجموعة من الأفكار الأساسية لهذا الاقتصاد ، ثم ننتقل الى التفاصيل في الفصول الأخرى ، لنشرح نظام التوزيع ونظام الانتاج في الاسلام ، بما يشتمل عليه النظامان من تفاصيل عن تقسيم الثروات

الطبيعية ، وتحديدات الملكية الخاصة ، ومبادىء التوازن ، والتكافل ، والضمان العام ، والسياسة المالية وصلاحيات الحكومة في الحياة الاقتصادية ، ودور عناصر الانتاج : من العمل ، ورأس المال ووسائل الانتاج وحق كل واحد منها في الثروة المنتجة ، وما الى ذلك من الجوانب المختلفة ، التي تشترك بمجموعها في تقديم الصورة الكاملة المحددة عن الاقتصاد الإسلامي . . .

* * *

وأخيراً ، فقد بقيت عدة نقاط تتصل ببحوث الكتاب ، وخاصة الفصول الأخيرة التي تستعرض تفصيلات الاقتصاد الاسلامي ، يجب تسجيلها منذ البدء

١ ـ إن الآراء الإسلامية فيما يتصل بالجوانب الفقهية من الاقتصاد الاسلامي ، تعرض في هذا الكتاب عرضاً مجرداً عن أساليب الاستدلال وطرق البحث العلمي في الدراسات الفقهية الموسعة . وحين تسند تلك الآراء بمدارك إسلامية من آيات وروايات لا يقصد من ذلك الاستدلال على الحكم الشرعي بصورة علمية ، لأن البرهنة على الحكم بآية او رواية لا يعني مجرد سردها ، وإنما يتطلب عمقاً ودقة واستيعاباً بدرجة لا تلتقي مع الغرض الذي ألّف لأجله هذا الكتاب ، وإنما نرمي من وراء عرض تلك الآيات والروايات أحياناً ، الى إيجاد خبرة عامة للقاريء بالمدارك الإسلامية .

٢ ـ الآراء الفقهية التي تعرض في الكتاب ، لا يجب ان تكون مستنبطة من المؤلف نفسه ، بل قد يعرض الكتاب لآراء تخالف من الناحية الفقهية اجتهاد الكاتب في المسألة ، وإنما الصفة العامة التي لوحظ توفرها في تلك الآراء هي : أن تكون نتيجة لاجتهاد احد المجتهدين ، بقطع النظر عن عدد القائلين بالرأي وموقف الأكثرية منه .

٣ ـ قد يعرض الكتاب أحكاماً شرعية بشكل عام دون ان تتناول تفصيلاتها ، وبعض الفروض الخارجة عن نطاقها ، نظراً الى ان الكتاب لا يتسع لكل

التفاصيل والتفريعات .

٤ ـ يؤكد الكتاب دائماً على الترابط بين أحكام الإسلام ، وهذا لا يعني انها أحكام ارتباطية وضمنية بالمعنى (الأصولي) ، حتى إذا عطل بعض تلك الأحكام سقطت سائر الأحكام الأخرى ، وإنما يقصد من ذلك ان الحكمة التي تستهدف من وراء تلك الأحكام لا تحقق كاملة دون ان يطبق الاسلام ، بوصفه كلّاً لا يتجزأ ، وإن وجب في واقع الحال إمتثال كل حكم بقطع النظر عن امتثال حكم آخر او عصيانه .

٥ ـ توجد تقسيمات في الكتاب في بعض جوانب الاقتصاد الاسلامي ، لم ترد بصراحة في نص شرعي ، وإنما انتزعت من مجموع الأحكام الشرعية الواردة في المسألة ، ولذلك فإن تلك التقسيمات تتبع في دقتها مدى انطباق تلك الأحكام الشرعية عليها .

٦ ـ جاءت في الكتاب ألفاظ قد يساء فهمها ، ولهذا شرحنا مدلولها وفقاً لمفهومنا عنها ، خوفاً من الالتباس ، كملكية الدولة التي تعني في مفهومنا : كل مال كان ملكاً للمنصب الالهي في الدولة ، فهو ملك للدولة . ولمن يشغل المنصب أصالة او وكالة التصرف فيه ، وفقاً لما قرره الإسلام .

* * *

وبعد فإن هذا الكتاب لا يتناول السطح الظاهري للاقتصاد الإسلامي فحسب ، ولا يعنى بصبه في قالب أدبي حاشد بالكلمات الضخمة والتعميمات الجوفاء . . وإنما هو محاولة بدائية ـ مهما أوتي من النجاح وعناصر الابتكار ـ للغوص الى أعماق الفكرة الاقتصادية في الإسلام ، وصبها في قالب فكري ليقوم على أساسها صرح شامخ للإقتصاد الإسلامي ، ثري بفلسفته وأفكاره الأساسية ، واضح في طابعه ومعالمه واتجاهاته العامة ، محدد في علاقته وموقفه من سائر المذاهب الاقتصادية الكبرى ، مرتبط بالتركيب العضوي الكامل للاسلام . . .

فيجب اذن ان يـدرس هذا الكتـاب بوصفـه بذرة بـدائيـة لـذلـك الصـرح الإسلامي ، ويطلب منـه أن يفلسف الاقتصـاد الإسـلامي في نـظرتـه الى الحيـاة الاقتصادية وتاريخ الإنسان ، ويشرح المحتوى الفكري لهذا الاقتصاد .

﴿ وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب ﴾ .

النجف الأشرف

محمد باقر الصدر



مَع الماركِسيّة

نظرية المادية التاريخية

١ ـ تمهيد

٢ ـ النظرية على ضوء الأسس الفلسفية

٣ ـ النظرية بما هي عامة

٤ ـ النظرية بتفاصيلها

المذهب الماركسي

١ ـ الاشتراكية

٢ ـ الشيوعية

نظرية المادية التاريخية

١ - تمهيد

حين نتناول الماركسية على الصعيد الاقتصادي ، لا يمكننا ان نفصل بين وجهها المذهبي ، المتمثل في الاشتراكية والشيوعية الماركسية ، ووجهها العلمي المتمثل في المادية التاريخية، او المفهوم المادي للتاريخ ، الذي زعمت الماركسية انها حددت فيه القوانين العلمية العامة ، المسيطرة على التاريخ البشري واكتشفت في تلك القوانين النظام المحتوم لكل مرحلة تاريخية من حياة الانسان . وحقائقها الاقتصادية المتطورة على مر الزمن .

وهذا الترابط الوثيق بين المذهب الماركسي ، والمادية التاريخية ، سوف ينكشف خلال البحوث الآتية اكثر فأكثر إذ يبدو في ضوئها بكل وضوح ، ان الماركسية المذهبية ، ليست في الحقيقة الا مرحلة تاريخية معينة ، وتعبيراً محدوداً نسبياً عن المفهوم المادي المطلق للتاريخ ، فلا يمكن ان نصدر حكماً في حق الماركسية المذهبية ، بصفتها مذهباً له اتجاهاته وخطوطه الخاصة ، الا اذا استوعبنا الأسس الفكرية التي ترتكز عليها ، وحددنا موقفنا من المادية التاريخية ، بوصفها القاعدة المباشرة للمذهب ، والهيكل المنظم لقوانين الاقتصاد والتاريخ ، التي تملي - في زعم الماركسية - على المجتمع مذهبه الاقتصادي ، وتصنع له نظامه في الحياة طبقاً لمرحلته التارخية وشروطه المادية الخاصة .

والمادية التاريخية اذا أدت امتحانها العلمي ، ونجحت فيه ، كانت هي المرجع الأعلى في تحديد المذهب الاقتصادي ، والنظام الاجتماعي ، لكل مرحلة تاريخية من حياة الإنسان . واصبح من الضروري ان يدرس كل مذهب اقتصادي واجتماعي ، من خلال قوانينها ، وفي ضوئها . كما وجب ان يرفض تصديق اي مذهب اقتصادي واجتماعي ، يزعم لنفسه القدرة على استيعاب عدة أدوار تاريخية مختلفة ، كالإسلام ، المؤمن بإمكانية إقامة المجتمع ، وعلاقاته الإقتصادية والسياسية على أساسه ، بقطع النظر عما طرأ على المجتمع من تغيير في شروطه المدنية والمادية ، خلال أربعة عشر قرناً ، ولأجل هذا يقرر انجلز ـ على أساس المادية التاريخية ـ بوضوح :

« إن الظروف التي ينتج البشر تحت ظلها ، تختلف بين قطر وآخر . وتختلف في القطر الواحد من جيل لآخر . لذا فليس من الممكن ان يكون للأقطار كافة وللأدوار التاريخية جمعاء ، اقتصاد سياسي واحد »[1] .

وأما إذا فشلت المادية التاريخية في أداء مهمتها العلمية المزعومة ، وثبت لدى التحليل أنها لا تعبّر عن القوانين الصارمة الأبدية ، للمجتمعات البشرية ، فمن الطبيعي عندئذ ان تنهار الماركسية المذهبية ، المرتكزة عليها . ويصبح من الممكن علمياً عند ذاك ، ان يتبنى الشخص المذهب الذي لا تقره قوانين المادية التاريخية ، كالمذهب الإسلامي ، ويدعو اليه ، بل وان يزعم له من العموم وقدرة الاستيعاب ، ما لا يتفق مع منطق الماركسية في التاريخ .

ولهذا نجد لزاماً على كل باحث مذهبي في الإقتصاد ، ان يلقي نظرة شاملة على المادية التاريخية ، لكي يبرر وجهة نظره المذهبية ، ويستطيع ان يحكم في حق الماركسية المذهبية ، حكماً أساسياً شاملاً .

وعلى هذا الاساس سوف نبدأ في بحثنا ـ مع الماركسية ـ بالمادية التاريخية ،

---

(١) ضد دوهرنك : ج٢ ص٥ .

ثم نتناول المذهب الماركسي ، الذي يرتكز عليها . وبمعنى آخر ندرس :

أولاً : علم الاقتصاد والتاريخ الماركسي .

وثانياً : مذهب الماركسية في الاقتصاد .

نظريات العامل الواحد

والمادية التاريخية طريقة خاصة في تفسير التاريخ ، تتجه الى تفسيره بعامل واحد وليس هذا الإتجاه في المادية التاريخية فريداً من نوعه ، فقد جنح جمهور من الكتّاب والمفكرين ، الى تفسير المجتمع والتاريخ بعامل واحد ، من العوامل المؤثرة في دنيا الإنسان ، إذ يعتبرونه المفتاح السحري الذي يفتح مغاليق الأسرار ، ويمتلك الموقف الرئيسي في عمليات التاريخ . ويفسرون العوامل الأخرى على أنها مؤثرات ثانوية ، تتبع العامل الرئيسي في وجودها وتطورها ، وفي تقلباتها واستمرارها .

* * *

فمن ألوان هذا الاتجاه الى توحيد القوة المحركة للتاريخ في عامل واحد ، الرأي القائل : بالجنس كسبب أعلى في المضمار الإجتماعي فهو يؤكد ان الحضارات البشرية ، والمدنيات الاجتماعية ، تختلف بمقدار الثروة المذخورة في صميم الجنس ، وما ينطوي عليه من قوى الدفع والتحريك ، وطاقات الابداع والبناء ، فالجنس القوي النقي المحض ، هو مبعث كل مظاهر الحياة في المجتمعات الإنسانية ، منذ الأزل الى العصر الحديث ، وقوام التركيب العضوي والنفسي في الإنسان وليس التأريخ الا سلسلة مترابطة من ظواهر الكفاح بين الأجناس والدماء التي تخوض معركة الحياة في سبيل البقاء ، فيكتب فيها النصر للدم النقي القوي ، وتموت في خضمه الشعوب الصغيرة ، وتضمحل وتذوب ، بسبب ما تفقده من طاقات في جنسها ، وما تخسره من

قابلية المقاومة النابعة من نقاء الدم .

* * *

ومن تفسيرات التاريخ بالعامل الواحد : المفهوم الجغرافي للتأريخ ، الذي يعتبر العامل الجغرافي والطبيعي أساساً لتأريخ الأمم والشعوب ، فيختلف تأريخ الناس ، باختلاف ما يكتنفهم من العوامل الجغرافية والطبيعية، لأنها هي التي تشق لهم طريق الحضارة الراقية ، وتوفر لهم أسباب المدنية ، وتفجّر في عقولهم الأفكار البنّاءة أحياناً ، وتوصد في وجوههم الأبواب ، وتفرض عليهم السير في مؤخر القافلة البشرية أحياناً أخرى ، فالعامل الجغرافي هو الذي يكيّف المجتمعات ، بما يتفق مع طبيعته ومتطلباته .

* * *

وهناك تفسير ثالث بالعامل الواحد ، نادى به بعض علماء النفس قائلاً : إن الغريزة الجنسية ، هي السر الحقيقي الكامن وراء مختلف النشاطات الإنسانية ، التي يتألف منها التاريخ والمجتمع فليست حياة الإنسان إلا سلسلة من الاندفاعات الشعورية ، او اللاشعورية عن تلك الغريزة .

* * *

وآخر هذه المحاولات ، التي جنحت الى تفسير التأريخ والإنسان بعامل واحد ، هي المادية التأريخية التي بشر بها كارل ماركس ، مؤكداً فيها : ان العامل الإقتصادي ، هو العامل الرئيسي ، والرائد الأول للمجتمع في نشوئه وتطوره والطاقة الخلّاقة لكل محتوياته الفكرية والمادية ، وليست شتى العوامل الأخرى ، إلا بنيات فوقية في الهيكل الاجتماعي للتأريخ ، فهي تتكيف وفقاً للعامل الرئيسي ، وتتغير بموجب قوته الدافعة ، التي يسير في ركبها التأريخ والمجتمع .

* * *

وكل هذه المحاولات لا تتفق مع الواقع ولا يقرّها الاسلام لأن كل

واحد منها قد حاول ان يستوعب بعامل واحد ، تفسير الحياة الإنسانية كلها ، وان يهب هذا العامل من ادوار التأريخ وفصول المجتمع ، ما ليس جديراً به لدى الحساب الشامل الدقيق .

والهدف الأساسي من بحثنا هذا ، هو : دراسة المادية التأريخية من تلك المحاولات وإنما استعرضناها جميعاً لأنها تشترك في التعبير عن اتجاه فكري في تفسير الإنسان المجتمعي بعامل واحد .

العامل الاقتصادي أو المادية التاريخية

ولنكوّن الآن فكرة عامة عن المفهوم الماركسي للتأريخ ، الذي يتبنى العامل الإقتصادي ، بصفته المحرك الحقيقي لموكب البشرية في كل الميادين . فالماركسية تعتقد ان الوضع الإقتصادي لكل مجتمع ، هو الذي يحدد اوضاعه الاجتماعية ، والسياسية ، والدينية ، والفكرية ، وما اليها من ظواهر الوجود الاجتماعي . والوضع الاقتصادي بدوره له سببه الخاص به ، ككل شيء في هذه الدنيا ، وهذا السبب ـ السبب الرئيسي لمجموع التطور الاجتماعي ، وبالتالي لكل حركة تأريخية في حياة الإنسان ـ هو وضع القوة المنتجة ووسائل الإنتاج . فوسائل الإنتاج هي القوة الكبرى ، التي تصنع تأريخ الناس وتطورهم وتنظمهم . وهكذا تضع الماركسية يدها على رأس الخيط ، وتصل الى تسلسلها الصاعد الى السبب الأول ، في الحركة التأريخية بمجموعها .

وهنا يبدو سؤالان : ما هي وسائل الانتاج ؟ . وكيف تنشأ عنها الحركة التأريخية ، والحياة الاجتماعية كلها ؟ .

وتجيب الماركسية على السؤال الأول : بأن وسائل الإنتاج هي الأدوات التي يستخدمها الناس في انتاج حاجاتهم المادية ذلك ان الإنسان مضطر الى الصراع مع الطبيعة في سبيل وجوده ، وهذا الصراع يتطلب وجود قوى وأدوات معينة ، يستعملها الإنسان في تذليل الطبيعة واستثمار خيراتها . وأول

أداة استخدمها الإنسان في هذا المجال ، هي : يده وذراعه. ثم أخذت الأداة تظهر في حياته شيئاً فشيئاً ، فاستفاد من الحجر بصفته كتلة ذات ثقل خاص في ، القطع ، والطحن ، والطرق . واستطاع بعد مرحلة طويلة من التأريخ ، ان يثبت هذه الكتلة الحجرية على مقبض فنشأت المطرقة . وأصبحت اليد تستخدم في تكوين الأداة المنتجة ، لا في الإنتاج المباشر ، وصار الإنتاج يعتمد على أدوات منفصلة ، وأخذت هذه الأدوات تنمو وتتطور كلما ازدادت سلطة الانسان على الطبيعة ، فصنع الفؤوس ، والحراب ، والسكاكين الحجرية ، ثم تمكن بعد ذلك ان يخترع القوس والسهم ويستعملها في الصيد . وهكذا تدرّجت القوى المنتجة تدرجاً بطيئاً ، خلال آلاف السنين ، حتى وصلت الى مرحلتها التاريخية الحاضرة ، التي أصبح فيها البخار ، والكهرباء ، والذرة ، هي الطاقات التي يعتمد عليها الانتاج الحديث . فهذه هي القوى المنتجة التي تصنع للانسان حاجاته المادية .

وتجيب الماركسية على السؤال الثاني أيضاً : بأن الوسائل المنتجة تولد الحركة التاريخية ، طبقاً لتطوراتها وتناقضاتها . وتشرح ذلك قائلة : ان القوى المنتجة في تطور ونمو مستمر ، كما رأينا ، وكل درجة معينة من تطور هذه القوى والوسائل ، لها شكل خاص من أشكال الإنتاج . فالإنتاج الذي يعتمد على الأدوات الحجرية البسيطة ، يختلف عن الانتاج القائم على السهم ، والقوس ، وغيرهما ، من أدوات الصيد ، وانتاج الصائد ، يختلف عن إنتاج الراعي او المزارع ، وهكذا يصبح لكل مرحلة من تاريخ المجتمع البشري ، أسلوبه الخاص في الانتاج ، وفقاً لنوعية القوى المنتجة ، ودرجة نموها وتطورها .

ولما كان الناس في نضالهم مع الطبيعة ، لاستثمارها في إنتاج الحاجات المادية ليسوا منفردين ، منعزلاً بعضهم عن بعض ، بل ينتجون في جماعات وبصفتهم أجزاء من مجتمع مترابط ، فالانتاج دائماً ومهما تكن الظروف انتاج اجتماعي . ومن الطبيعي حينئذ ، ان يقيم الناس بينهم علاقات معينة ، بصفتهم مجموعة مترابطة خلال عملية الانتاج .

وهـذه العـلاقـات ـ عـلاقـات الإنتـاج ـ التي تقـوم بـين النـاس ، بسبب خوضهم معركة موحـدة ضد الـطبيعة ، هي في الحقيقـة علاقـات الملكية ، التي تحـدد الوضـع الاقتصادي ، وطـريقة تـوزيع الثـروة المنتجـة في المجتمـع وبمعنى آخـر : تحدد شكـل الملكيـة المشـاعيـة ، او العبـوديـة ، او الإقـطاعيـة ، او الـرأسماليـة ، او الاشتراكيـة، ونوعيـة المالـك ، وموقف كـل فـرد من النـاتـج الاجتماعي .

وتعتبر هذه العلاقات (علاقات الانتاج ، او علاقـات الملكية) ـ من وجهة رأي الماركسية ـ الاسـاس الواقعي ، الـذي يقوم عليـه البناء العلوي للمجتمـع كله فكـل العلاقـات السياسيـة ، والحقوقيـة ، والظواهـر الفكـريـة ، والـدينيـة مـرتكزة عـلى أسـاس عـلاقـات الانتـاج (عـلاقـات الملكيـة) . لأن عـلاقـات الانتـاج ، هي التي تحدد شكـل الملكية السـائد في المجتمـع ، والاسلوب الـذي يتم بمـوجبه تقسيم الثـروة على أفـراده . وهذا بـدوره ، هو الـذي يحدد الـوضع السياسي ، والحقوقي والفكري ، والديني ، بصورة عامة .

ولكن إذا كانت كل الأوضاع الاجتماعيـة ، تنشأ وفقـاً للوضع الاقتصـادي وبتعبير آخر : تنشأ وفقاً لعلاقات الملكية (علاقات الانتاج) ، فمن الضـروري ان نتساءل عن علاقـات الانتاج هـذه كيف تنشأ ؟ ومـا هو السبب الـذي يكوّن ويكيف الوضع الاقتصادي للمجتمع ؟ .

وتجيب المـاديـة التـاريخيـة عـلى ذلـك : ان عـلاقـات الانتـاج (عـلاقـات الملكيـة) ، تتكـون في المجتمـع بصـورة ضـروريـة ، وفقـاً لشكـل الانتـاج ، والدرجة المعينة التي تعيشها القوى المنتجة . فلكـل درجة من نمـو هذه القـوى ، علاقات ملكية ووضع اقتصادي ، يطابق تلك الدرجة من تـطورها . فـالقـوى المنتجة هي التي تنشيء الوضع الاقتصادي ، الذي تتطلبه وتفرضـه على المجتمـع ويتـولد عن الـوضع الاقتصـادي ، وعلاقـات الملكية عنـدئذ ، جميـع الأوضـاع الاجتماعية ، التي تطابق ذلك الوضع الاقتصادي وتتفق معه .

ويستمـر الوجـود الاجتماعي عـلى هـذه الحـال ، حتى تبلغ قـوى المجتمـع

المنتجة درجة جديدة من النمو والتطور فتدخل في تناقض مع الوضع الاقتصادي القائم لأن هذا الوضع ، إنما كان نتيجة للمرحلة او الدرجة ، التي تخطتها قوى الانتاج الى مرحلة جديدة ، تتطلب وضعاً اقتصادياً جديداً ، وعلاقات ملكية من نمط آخر ، بعد ان أصبح الوضع الاقتصادي السابق ، معيقاً لها عن النمو . وهكذا يبدأ الصراع بين القوى المنتجة لوسائل الانتاج ، في مرحلتها الجديدة من ناحية ، وعلاقات الملكية والأوضاع الاقتصادية ، التي خلفتها المرحلة السابقة لقوى الانتاج من ناحية أخرى .

وهنا يأتي دور الطبقية في المادية التاريخية . فإن الصراع بين القوى المنتجة النامية ، وعلاقات الملكية القائمة ، ينعكس على الصعيد الاجتماعي دائماً ، في الصراع بين طبقتين : احداهما : الطبقة الإجتماعية ، التي تتفق مصالحها مع نمو القوى المنتجة ، ومستلزماته الاجتماعية . والأخرى الطبقة الاجتماعية ، التي تتفق مصالحها مع علاقات الملكية القائمة ، وتتعارض منافعها مع متطلبات المد التطوري للقوى المنتجة . ففي المرحلة التاريخية الحاضرة ـ مثلاً ـ يقوم التناقض بين نمو القوى المنتجة ، والعلاقات الرأسمالية في المجتمع . ويشب الصراع تبعاً لذلك ، بين الطبقة العاملة ، التي تقف الى صف القوى المنتجة في نموها ، وترفض بإصرار ووعي طبقي علاقات الملكية الرأسمالية ، وبين الطبقة المالكة ، التي تقف إلى جانب العلاقات الرأسمالية في الملكية ، وتستميت في الدفاع عنها .

وهكذا يجد التناقض ، بين قوى الإنتاج وعلاقات الملكية ـ دائماً ـ مدلوله الاجتماعي ، في التناقض الطبقي .

ففي كيان المجتمع ـ إذن ـ تناقضان :

الأول : التناقض بين نمو القوى المنتجة ، وعلاقات الملكية السائدة ، حين تصبح معيقة لها عن التكامل .

والثاني : التناقض الطبقي ، بين طبقة من المجتمع ، تخوض المعركة لحساب القوى المنتجة ، وطبقة أخرى ، تخوضها لحساب العلاقات القائمة .

وهذا التناقض الأخير ، هو التعبير الاجتماعي والانعكاس المباشر ، للتناقض الأول .

ولما كانت وسائل الانتاج ، هي القوى الرئيسية في دنيا التاريخ فمن الطبيعي ان تنتصر في صراعها ، مع علاقات الملكية.ومخلفات المرحلة القديمة . فتقضي على الأوضاع الاقتصادية ، التي أصبحت في تناقض معها وتقيم علاقات وأوضاعاً إقتصادية تواكبها في نموها وتنسجم مع مرحلتها .

ومعنى ذلك بالتعبير الاجتماعي : ان الطبقة الاجتماعية التي كانت تقف في المعركة الى صف القوى المنتجة ، هي التي يكتب لها النصر على الطبقة الأخرى التي كانت تناقضها ، وتحاول الاحتفاظ بعلاقات الملكية كما هي .

وحين تنتصر قوى الإنتاج على علاقات الملكية ، وبمعنى آخر : تفوز الطبقة الحليفة لوسائل الانتاج على نقيضتها حينئذ تتحطم علاقات الملكية القديمة ، ويتغير الوجه الاقتصادي للمجتمع . وتغيّر الوضع الاقتصادي بدوره ، يزعزع كل البناء العلوي الهائل للمجتمع ، من سياسة ، وأفكار ، وأديان ، وأخلاق لأن هذه الجوانب كلها ، كانت تقوم على أساس الوضع الاقتصادي . فإذا تبدل الأساس الاقتصادي ، تغير وجه المجتمع كله .

والمسألة لا تنتهي عند هذا الحد فان التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الملكية ، اوالتناقض بين الطبقتين الممثلتين لتلك القوى والعلاقات ، إن هذا التناقض وان وجد حله الآتي ، في تغيراجتماعيشامل ، غير أنه حل موقوت . لأن القوى المنتجة ، تواصل نموها وتطورها حتى تدخل مرة أخرى في تناقض ، مع علاقات الملكية والأوضاع الإقتصادية الجديدة . ويتمخض هذا التناقض ، عن ولادة طبقة اجتماعية جديدة ، تتفق مصالحها مع النمو الجديد في قوى الانتاج ومتطلباته الاجتماعية . بينما تصبح الطبقة ، التي كانت حليفة لقوى الانتاج ، خصماً لها منذ تلك اللحظة ، التي بدأت الوسائل المنتجة تتناقض مع مصالحها ، وما تحرص عليه من علاقات الملكية . فتشتبك الطبقتان في معركة جديدة ، كمدلول اجتماعي للتناقض بين قوى الإنتاج ،

وعلاقات الملكية . وينتهي هذا الصراع الى نفس النتيجة ، التي أدى اليها الصراع السابق . فتنتصر قوى الانتاج على علاقات الملكية ، وبالتالي تنتصر الطبقة الحليفة لها ، ويتغير تبعاً لذلك الوضع الاقتصادي ، وكل الأوضاع الاجتماعية .

وهكذا ، فإن علاقات الملكية ، والأوضاع الإقتصادية ، تظل محتفظة بوجودها الإجتماعي ، ما دامت القوى المنتجة تتحرك ضمنها وتنمو ، فإذا أصبحت عقبة في هذا السبيل ، أخذت التناقضات تتجمع ، حتى تجد حلها في انفجار ثوري ، تخرج منه وسائل الإنتاج منتصرة ، وقد حطمت العقبة من أمامها . وأنشأت وضعاً اقتصادياً جديداً ، لتعود بعد مدة من نموّها ، الى مصارعته من جديد ، طبقاً لقوانين الديالكتيك ، حتى يتحطم ويندفع التاريخ الى مرحلة جديدة .

المادية التاريخية والصفة الواقعية

وقد دأب الماركسيون ، على القول بأن المادية التأريخية ، هي الطريقة العلمية الوحيدة لإدراك الواقع الموضوعي ، التي قفزت بالتاريخ الى مصاف العلوم البشرية الأخرى ، كما حاول بعض الكتّاب الماركسيين باصرار ، اتهام المناوئين للمادية التارخية ، والمعارضين لطريقتها ، في تفسير الإنسان المجتمعي : بأنهم أعداء علم التاريخ وأعداء الحقيقة الموضوعية ، التي تدرسها المادية التأريخية وتفسرها . ويبرر هؤلاء إتهامهم هذا ، بأن المادية التاريخية تقوم على أمرين :

أحدهما : الإيمان بوجود الحقيقة الموضوعية

والآخر : ان الأحداث التأريخية لم تخلق صدفة ، وإنما وجدت وفقا لقوانين عامة : يمكن دراستها وتفهمها. فكل معارضة للمادية التأريخية ، مردها الى المناقشة في هذين الأمرين .

وعلى هذا الأساس كتب بعض الماركسيين يقول :

« قد دأب أعداء المادية التاريخية ، أعداء علم التاريخ على ان يفسروا الاختلافات في إدراك الأحداث التاريخية ، على انها دليل على عدم وجود حقيقة ثابتة ، ويؤكدون اننا قد تختلف في وصف حادث وقع قبل يوم ، فكيف بأحداث قد وقعت قبل قرون ؟ ! . »[1] .

وقد شاء الكاتب بهذا ، ان يفسر كل معارضة للمادية التاريخية ، على أساس انها محاولة للتشكيك في الجانب الموضوعي للتاريخ ، وفي الحقائق الموضوعية للأحداث التاريخية . وهكذا يحتكر الكاتب ، الإيمان بالواقع الموضوعي ، لمفهومه التأريخي الخاص .

ولكن من حقنا ان نتساءل : هل ان عداء المادية التأريخية ، يعني حقاً التشكيك في وجود الحقيقة ، خارج شعور الباحث وإدراكه او انكارها ؟ .

والواقع اننا لا نجد في هذه المزاعم . شيئاً جديداً على الصعيد التأريخي ، فقد استمعنا الى هذا اللون من المزاعم قبل ذلك في الحقل الفلسفي ، حين تناولنا في (فلسفتنا) المفهوم الفلسفي للعالم . فان الماركسيين كانوا يصرون على ان المادية ، او المفهوم المادي للعالم ، هو وحده الاتجاه الواقعي ، في مضمار البحث الفلسفي ، لأنه اتجاه قائم على أساس الإيمان بالواقع الموضوعي للمادة ، وليس للمسألة الفلسفية جواب اذا انحرف البحث عن الاتجاه المادي ، إلا المثالية . التي تكفر بالواقع الموضوعي ، وتنكر وجود المادة . فالكون إما ان يفسر تفسيراً مثالياً لا مجال فيه لواقع موضوعي مستقل عن الوعي والشعور ، وإما يفسر بطريقة علمية ، على أساس المادية الديالكتيكية . . وقد مر بنا في (فلسفتنا) ان هذه الثنائية تزوير على البحث الفلسفي ، يستهدف من ورائه اتهام كل خصوم المادية الجدلية ، بأنهم

---

(١) الثقافة الجديدة العدد ١١ السنة ٧ ص١٠ .

تصوريون مثاليون ، لا يؤمنون بالواقع الموضوعي للعالم ، بالرغم من أن الإيمان بهذا الواقع ، ليس وقفاً على المادية الجدلية فحسب ولا يعني رفضها بحال من الأحوال ، التشكيك في هذا الواقع او إنكاره . . .

وكذلك القول في حقلنا الجديد ، فإن الإيمان بالحقيقة الموضوعية للمجتمع ، ولأحداث التاريخ ، لا ينتج الأخذ بالمفهوم المادي ، فهناك واقع ثابت لأحداث التأريخ ، وكل حدث في الحاضر او الماضي قد وقع فعلاً بشكل معين ، خارج شعورنا بتلك الأحداث وهذا ما نتفق عليه جميعاً ، وليس هو من مزايا المادية التأريخية فحسب ، بل يؤمن به كل من يفسر أحداث التأريخ او تطوراته ، بالأفكار ، او بالعامل الطبيعي ، او الجنسي ، او بأي شيء آخر من هذه الأسباب . كما تؤمن به الماركسية ، التي تفسر التاريخ بتطور القوى المنتجة . فالإيمان بالحقيقة الموضوعية ، هو نقطة الإنطلاق لكل تلك المفاهيم عن التاريخ ، والبديهة الأولى التي تقوم تلك التفسيرات المختلفة على أساسها .

* * *

وشيء آخر: هو ان احداث التأريخ بصفتها جزءاً من مجموعة أحداث الكون ، تخضع للقوانين العامة ، التي تسيطر على العالم . ومن تلك القوانين . مبدأ العلية القائل : إن كل حدث ، سواء أكان تأريخياً او طبيعياً ، ام أي شيء آخر لا يمكن أن يوجد صدفة وارتجالاً ، وإنما هو منبثق عن سبب . فكل نتيجة مرتبطة بسببها ، وكل حادث متصل بمقدماته ، وبدون تطبيق هذا المبدأ ـ مبدأ العلية ـ على المجال التأريخي يكون البحث التأريخي غير ذي معنى .

فالإيمان بالحقيقة الموضوعية لأحداث التأريخ ، والإعتقاد بأنها تسير وفقاً لمبدأ العلية ، هما الفكرتان الأساسيتان لكل بحث علمي ، في تفسير التاريخ وإنما يدور النزاع بين التفاسير والاتجاهات المختلفة ، في درس التأريخ ، حول العلل الأساسية ، والقوى الرئيسية التي تعمل في المجتمع . فهل هي القوى

المنتجة ؟ ، او الأفكار ؟، او الدم ؟ او الأوضاع الطبيعية؟ ، او كل هذه الأسباب مجتمعة ؟ . والجواب على هذا السؤال - أياً كان اتجاهه - لا يخرج عن كونه تفسيراً للتاريخ ، قائماً على أساس الإيمان بحقيقة الأحداث التأريخية وتتابعها وفقاً لمبدأ العلية .

* * *

وفيما يلي سنتناول المادية التأريخية ، بصفتها طريقة عامة في فهم التاريخ وتفسيره وندرسها :

أولاً : على ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية ، التي يتكون منها مفهوم الماركسية العام عن الكون .

وثانياً : بما هي نظرية عامة تحاول استيعاب التأريخ الإنساني .

وثالثاً : بتفاصيلها ، التي تحدد مراحل التأريخ البشري ، والقفزات الإجتماعية على رأس كل مرحلة .



النظرية على ضوء الأسس الفلسفية

□ ــــــــــــــ في ضوء المادية الفلسفية

تؤمن الماركسية ، بأن التفسير المادي للتأريخ ، من أهم مزايا المادية الحديثة . إذ لا يمكن بدونه ؛ اعطاء التأريخ تفسيراً صحيحاً ، يتجاوب مع المادية الفلسفية ، ويتسق مع المفهوم المادي للحياة والكون . وما دام التفسير المادي صادقاً - في رأي الماركسية - على الوجود ، بصورة عامة ، فيجب ان يصدق بالنسبة الى التاريخ ، لأن التأريخ ليس إلا جانباً من جوانب الوجود العام .

وعلى هذا الأساس ، تعيب الماركسية على مادية القرن الثامن عشر ، موقفها من تفسير التأريخ . لأن مادية القرن الثامن عشر الميكانيكية ، لم توفق الى هذا الكشف المادي الجبار ، في الحقل التاريخي ، بل كانت مثالية في مفاهيمها عن التاريخ ، بالرغم من اعتناقها المادية في المجال الكوني العام . ولماذا كانت في مفهومها التاريخي مثالية ؟ . كانت كذلك - في رأي الماركسية - لأنها آمنت بالأفكار والمحتويات الروحية للانسان ، ومنحتها دوراً رئيسياً في التاريخ ، ولم تستطع خلال العلاقات الاجتماعية ، التي كانت تعيشها ، ان تتخطى هذه العوامل المثالية . الى السبب الأعمق ، الى القوى المادية ،

الكامنة في وسائل الإنتاج . فلم تصل لأجل هذا ، الى العلة المادية للتاريخ ، ولم يحالفها التوفيق في وضع تصميم علمي ، لمادية تارخية ، تتجاوب مع المادية الكونية . وإنما ظلت تتعلق بالتفسيرات المثالية السطحية ، التي تدرس السطح التاريخي ولا تنفذ الى الأعماق . قال أنجلز :

« وبالنسبة الينا نجد في ميدان التاريخ ، ان المادية القديمة ، لا تصدق مع ذاتها ، لأنها تعتبر القوى المثالية المحركة في التاريخ عللا نهائية ، وذلك بدلاً من البحث عما وراءها أي البحث عن القوى المحركة الفعلية ، الكامنة وراء هذه القوى المحركة ويبدو التناقض ، لا في الإعتراف بهذه القوى المثالية فحسب ، بل في عدم مواصلة البحث وراء هذه القوى ، حتى يمكن إزاحة الستار عن العلل المحركة »[1] .

وأنا لا أريد في مجال بحثي هذا ان أتناول المادية الفلسفية ، لأن ذلك ما قمت به في الحلقة الأولى (فلسفتنا) . وإنما أقصد أن أدرس هذا الربط ، الذي تزعمه الماركسية ، او بعض كتّابها ، بين المادية الفلسفية ، والمادية التاريخية ، بطرح السؤال التالي :

هل من الضروري ، على أساس المادية الفلسفية ، أن نفسر التاريخ كما تفسره الماركسية ، ونشد عجلته منذ فجر الحياة الى الأبد ، بوسائل الإنتاج ؟ .

ولدى الجواب على هذا السؤال ، يجب ان نميز بوضوح ، المفهوم الفلسفي للمادية ، عن مفهومها التاريخي عند الماركسية . فإن التباس أحد المفهومين بالآخر ، هو الذي أدى الى التأكيد الآنف الذكر على الارتباط بينهما ، وعلى أن كل فلسفة مادية لا تتبنى تفكير ماركس للتاريخ فهي لا تستطيع أن تقف على قدميها ، في ميدان البحث التاريخي ، ولا ان تتحرر من المثالية ، في

---

(١) التفسير الاشتراكي للتاريخ : ص٥٧ .

مفاهيمها التاريخية ، تحرراً نهائياً .

والحقيقة هي : ان المادية بمفهومها الفلسفي ، تعني ان المادة بظواهرها المتنوعة ، هي الواقع الوحيد ، الذي يشمل كل ظواهر العالم ، وألوان الوجود فيه . وليست الروحيات ، وكل ما يدخل في نطاقها ، من أفكار ، ومشاعر ، وتجريدات ، إلا نتاجاً مادياً ، وحصيلة للمادة في درجات خاصة ، من تطورها ونموها . فالفكر مهما بدا رفيعاً وعالياً عن مستوى المادة فهو لا يبدو في منظار المادية الفلسفية ، إلا نتاجاً للنشاط الوظيفي للدماغ . ولا يوجد واقع خارج حدود المادة ، ووجوهها المختلفة ، وليست هي بحاجة الى أي معنى لا مادي .

فأفكار الإنسان ومحتوياته الروحية ، والطبيعة التي يمارسها على أساس هذا المفهوم الفلسفي ، ليست كلها الا أوجهاً مختلفة للمادة ، وتطوراتها ونشاطاتها .

هذه هي المادية الفلسفية ، ونظرتها العامة الى الإنسان والكون . ولا يختلف في حساب هذه النظرة الفلسفية ، ان يكون الإنسان نتاجاً للشروط المادية ، والقوى المنتجة ، او ان تكون شروط الإنتاج وقواه ، نتاجاً للإنسان . فما دام الإنسان ، وأفكاره . والطبيعة ، وقواها المنتجة ، كلها ضمن حدود المادة - كما تزعم المادية الفلسفية - فلا يضيرها من ناحية فلسفية ان يبدأ التفسير التاريخي ، بأي حلقة من الحلقات ، فيعتبرها الحلقة الأولى في التسلسل الاجتماعي . فكما يصح ان نبدأ بالأداة المنتجة ، فنسبغ عليها صفة الألوهية للتاريخ ، ونعتبرها السبب الأعلى ، لكل التيارات التاريخية ، كذلك يمكن - من وجهة النظر المادية الفلسفية - ان نبدأ بالإنسانية ، بصفتها نقطة الإبتداء في تفسير التاريخ فكلاهما في حساب المادية الفلسفية سواء .

وبهذا يتضح ان الاتجاه المادي في الفلسفة ، الذي يفسر الإنسان والطبيعة تفسيراً مادياً ، لا يحتم مفهوم الماركسية عن التاريخ ، ولا يفرض النزول بالإنسان ، الى درجة ثانوية في السلم التاريخي ، واعتباره عجينة رخوة ،

تكيفها أدوات الإنتاج كما تشاء .

فالمسألة التاريخية اذن ، يجب ان تدرس بصورة مستقلة ، عن المسألة الفلسفية للكون .

في ضوء قوانين الديالكتيك

إن قوانين الديالكتيك ، هي القوانين التي تفسر كل تطور وصيرورة ، بالصراع بين الأضداد ، في المحتوى الداخلي للأشياء . فكل شيء يحمل في صميمه جرثومة نقيضه ، ويخوض المعركة مع النقيض ، ويتطور طبقاً لظروف الصراع[1] .

والماركسية تتجه في مفهومها الخاص ، الى تطبيق قوانين الديالكتيك هذه ، على الصعيد الإجتماعي ، واستعمال الطريقة الديالكتيكية ، في تحليل الأحداث التاريخية . فهي ترى ان التناقض الطبقي في صميم المجتمع ، تعبير عن قانون التناقضات في الديالكتيك ، القائل : إن كل شيء يحتوي في أعماقه ، على تناقضات وأضداد . وتنظر الى التطور الإجتماعي ، بوصفه حركة ديناميكية ، منبثقة عن التناقضات الداخلية ، طبقاً لقانون الحركة الديالكتيكية العام ، القائل : ان كل كائن يتطور ، لا بحركة ميكانيكية وقوة خارجية تدفعه من ورائه ، بل بسبب التناقضات التي تنمو في صميمه وتنفجر . وتؤمن بتراكم التناقضات الطبقية ، شيئاً فشيئاً ، حتى تحين اللحظة المناسبة لتتفجر عن تحول شامل ، في بناء المجتمع ونظامه ، وفقاً للقانون الديالكتيكي ، القائل : إن التغيرات الكمية التدريجية ، تتحول الى تغير كيفي آني . وهكذا حاولت الماركسية ، ان تجعل من المجال التاريخي ـ عن طريق ماديتها التاريخية ـ حقلاً خصباً ، لقوانين الديالكتيك العامة .

---

(١) لاحظ (فلسفتنا) : ص ١٧٤ ـ ٢٤٢ .

ولنقف لحظة لنتبين مدى التوفيق ، الذي احرزتـه الماركسيـة في ديالكتيكهـا التـاريخي ؟ . إن المـاركسيـة استـطاعت ، ان تجعـل من طـريقتهـا في التحليـل التـاريخي ، طريقـة ديالكتيكيـة الى حد مـا . ولكنهـا تنـاقضت في النتـائج التي انتهت اليها ، مع طبيعة الديـالكتيـك . وبهـذا كانت ديـالكتيكية في طـريقتها ، ولم تكن كذلك في مضمونها النهائي ، ونتائجها الحاسمة ، كما سنرى .

أ ـ ديالكتيكية الطريقة :

لم تقتصر الماركسية على الطريقة الـديالكتيكيـة ، في البحث التاريخي ، بـل اتخذتها شعاراً لها في بحوثها التحليلية ، لكل مناحي الكون والحياة ، كما مر في (فلسفتنـا) . غير أنها لم تنـج بصـورة نهائيـة ، من التـذبـذب بـين تنـاقضـات الـديالكتيـك ، وقانـون العلية . فهي بـوصفها ديـالكتيكية ، تؤكـد : أن النمـو والتـطور ينشأ عن التنـاقضات الـداخلية فـالتناقض الـداخلي ، هـو الكفيل بـأن يفسر كـل ظاهـرة من ظواهـر الكون ، دون حـاجة الى قـوة او علة خـارجيـة ، ومن ناحية أخـرى تعترف : بعـلاقة العلة والمعلول ، وتفسر هـذه الظاهـرات او تلك بـأسباب خـارجية ، وليس بـالتنـاقضـات المخزونـة في أعمـاقهـا . وهـذا التـذبـذب ينعكس في تحليلهـا التـاريخي أيضـاً . فهي بينـما تصر عـلى وجـود تنـاقضـات جـذريـة ، في صميم كـل ظـاهـرة اجتمـاعيـة . كفيلة بتـطويـرهـا وحركتها ، تقرر من ناحية أخرى . ان الصـرح الإجتماعي الهـائل ، يقـوم كله عـلى قاعـدة واحدة ، وهي قـوى الإنتاج ، وطـريقته الخـاصـة . وان الأوضـاع السيـاسية ، والإقتصـادية ، والفكـرية ، وغيـرها . . . ليست إلا بنى فـوقيـة في ذلـك الصرح ، وانعكـاسـات بشكـل آخـر لـطريقـة الإنتـاج ، التي قـام البنـاء عليها . فالعلاقة إذن بـين هذه البنى المتنـوعة الألـوان ، وبين طـريقة الإنتـاج ، هي علاقة معلول بعلة . ويعني هـذا ، ان الظاهـرات الإجتمـاعية الفـوقية ، لم تنشـأ بطريقـة ديالكتيكيـة ، وفقاً للتنـاقضـات الـداخليـة فيهـا ، وإنما وجـدت بأسباب خارجة عن محتواها الداخلي ، وبتأثير القـاعدة فيهـا . بل انـا نجد أكـثر من هـذا ، فإن التنـاقض الذي يـطور المجتمـع ـ في رأي المـاركسيـة ـ ليس هـو

التناقض الطبقي ، الذي قد يعتبر بمعنى من المعاني تناقضاً داخلياً للمجتمع ، وإنما هو التناقض بين علاقات الملكية القديمة وقوى الإنتاج الجديد . فهناك إذن شيئان مستقلان ، يقوم التناقض بينهما ، لا شيء واحد يحمل في صميمه نقيضه .

وكأن الماركسية أدركت موقفها هذا المتأرجح ، بين التناقضات الداخلية ، وقانون العلية ، وحاولت أن توفق بين الأمرين . فأعطت العلة والمعلول مفهوماً ديالكتيكياً ، ورفضت مفهومهما الميكانيكي ، وسمحت لنفسها على هذا الأساس ، ان تستعمل في تحليلها طريقة العلة والمعلول ، في اطارهما الديالكتيكي الخاص . فالماركسية ترفض السببية التي تسير على خط مستقيم ، والتي تظل فيها العلة خارجية بالنسبة الى معلولها ، والمعلول سلبياً بالنسبة الى علته . لأن هذه السببية . تتعارض مع الديالكتيك ، مع عملية النمو والتكامل الذاتي في الطبيعة . إذ ان المعلول طبقاً لهذه السببية ، لا يمكن ان يجيء حينئذ أثرى من علته . وأكثر نمواً . لأن هذه الزيادة في الثراء والنمو ، تبقى دون تعليل . وأما المعلول الذي يولد من نقيضه ، فيتطور وينمو بحركة داخلية ، طبقاً لما يحتوي من تناقضات ، ليعود الى النقيض الذي أولده ، فيتفاعل معه ، ويحقق عن طريقة الاندماج به ، مركباً جديداً ، أكثر اغتناءاً وثراءاً ، من العلة والمعلول منفردين . فهذا هو ما تعنيه الماركسية بالعلة والمعلول ، لأنه يتفق مع الديالكتيك ، ويعبر عن الثالوث الديالكتيكي : (الاطروحة ، والطباق ، والتركيب)[1] . فالعلة هي الاطروحة ، والمعلول هو الطباق ، والمجموع المترابط منهما هو التركيب . والعلية هنا عملية نمو وتكامل ، عن طريق ولادة المعلول من العلة ، اي الطباق من الأطروحة . والمعلول في هذه العملية لا يولد سلبياً ، بل يولد مزوداً بتناقضاته الداخلية ، التي تنميه وتجعله يحتضن علته اليه ، في مركب ارقى وأكمل .

وقد استعملت الماركسية علاقات العلة والمعلول ، بمفهومها الديالكتيكي

---

(١) لاحظ (فلسفتنا) ص ١٧٦ و١٧٧ .

هذا في المجال التاريخي . فلم تشذ بصورة عامة عن الطريقة الديالكتيكية التي تتبناها ، وإنما فسرت المجتمع على أساس ان له قاعدة ، تقوم عليها ظواهر فوقية ، تنشأ عن تلك القاعدة ، وتنمو وتتفاعل مع القاعدة . وتنتج عن التأثير المتبادل ، مراحل التطور الاجتماعي ، طبقاً لقصة الأطروحة والطباق والتركيب (الإثبات ، والنفي ، ونفي النفي) .

وينطبق هذا الوصف على الماركسية ، إذا استثنينا بعض الحالات ، التي سجلت فيها الماركسية فشلها في تفسير الحدث التاريخي ، بالطريقة الديالكتيكية فاضطرت الى تفسير التطور الاجتماعي ، والأحداث التاريخية ، في تلك الحالات ، تفسيراً ميكانيكياً ، وإن لم تسمح لنفسها بالاعتراف بهذا الفشل . فلقد كتب انجلز يقول :

« كان في إمكان المجتمعات البدائية القديمة ، التي ذكرناها آنفاً ، ان تظل باقية في الوجود لعدة آلاف من السنين ، كما هي الحال في الهند وبين السلافيين الى يومنا هذا قبل ان يؤدي تعاملها مع العالم الخارجي ، الى ان تنشأ في اوساطها اللامساواة في الملكية ، التي ينجم عنها شروع هذه المجتمعات في التفكك »[1] .

□ ــــــــــ ب ـ تزييف الديالكتيك التاريخي :

ومن الضروري ان نشير بهذا الصدد ، الى رأينا في الطريقة الديالكتية والسببية بمعناها الديالكتيكي ، وهو : ان هذه السببية القائمة على أساس التناقض (الأطروحة ، والطباق ، والتركيب) لا تستند الى العلم ، ولا الى التحليل الفلسفي ، ولا توجد تجربة واحدة في الحقل العلمي يمكن ان تبرهن على هذا اللون من السببية كما يرفضها البحث الفلسفي رفضاً تاماً . ولا نريد التوسع في درس هذه النقطة ، لأننا قمنا بدراسة مفصلة لذلك ، في نقدنا

(١) ضد دوهرنك . ج٢ ص٨ .

العـام للديـالكتيـك . (راجـع فلسفتنـا) . وإنما يعنينـا ونحن في المجـال التـاريخي ، ان نعرض نمـوذجـاً للديـالكتيـك التـاريخي ، كي يتجـلى عجـزه في المجـال التاريخي ، كـما تجـلى في (فلسفتنـا) عجـزه في المجـال الكـوني العـام . ولنـأخذ هـذا النموذج ، من كـلام (ماركس) أمـام الديـالكتيك التـاريخي ، اذ حاول ان يصطنع الديـالكتيك ، في تفسـير تطور المجتمـع الى رأسمالي ، ثم الى الاشتراكية . فكتب يقول ـ عن ملكية الصانع الخاصة لوسائل إنتاجه :

« إن الاستمـلاك الرأسمـالي ، المطابق لنمـو الإنتـاج الرأسمالي . يشكّـل النفي الأول لهذه الملكيـة الخاصـة . التي ليست إلا تـابعـاً للعمـل المستقـل الفـردي . ولكن الانتاج الرأسمالي ينسل هو ذاته ، نفيـه بالحتميـة ذاتها ، التي تخضع لها تطورات الطبيعـة . إنه نفي النفي . وهـو يعيد ليس ملكية الشغيل الخاصة ، بل ملكيته الفرديـة ، المؤسسـة عـلى مقتنيـات ومكـاسب العصر الـرأسمـالي ، وعلى التعاون والملكية المشتركـة ، لجميع وسـائل الإنتـاج بما فيها الأرض »[1] .

هـل رأيتم كيف ينمـو المعلول ، حتى ينـدمج مـع علتـه في تـركيب أغنى وأكمـل ؟ . إن ملكيـة الصـانـع او الحـرفي الصغـير ، لـوسـائـل إنتـاجـه ، هي الأطـروحة والعلة . وانتزاع الرأسمـالي لتلك الوسـائل منـه ، وتملكه لهـا ، هـو الـطباق والمعلول . وحيث إن المعلول ينمـو ويزدهـر ، ويؤلف مع العلة تـركيبـاً أكمـل ، فإن الملكيـة الرأسمـالية تتمخض عن الملكيـة الاشتراكيـة ، التي يعـود فيها الحرفي مالكاً لوسائل إنتاجه ، بشكل أكثر كمالاً .

ومن حسن الحظ ، أنـه لا يكفي أن يفترض الإنسـان ، أطـروحـة وطبـاقـاً وتـركيبـاً ، في أحـداث التـاريـخ والكـون ، لكي يكـون التـاريـخ والكـون ديالكتيكياً . فإن هذا الديالكتيك ، الذي افترضه مـاركس ، لا يعدو ان يكـون

---

(١) رأس المال : ج٣ ق٢ ص ١٣٨ .

لـوناً من الجـدل التجريـدي في ذهنه ، وليس جـدلاً او ديالكتيكـاً[1] للتاريـخ . وإلا فمتى كـانت ملكية الحـرفي الخاصـة ، لوسـائل إنتـاجـه ، هي العلة لتملك الـرأسمـالي لهـا ؟ ! ليقـال : إن النقيض ، ولـد من نقيضـه ، وإن الأطـروحـة أنشأت طباقاً .

إن ملكيـة الحرفيـين الخاصـة ، لوسـائل إنتـاجهم ، لم تكن هي السبب في وجود الإنتاج الرأسمالي . وإنمـا وجد الإنتـاج الرأسمـالي ، نتيجة لتحـول طبقة التجار ـ ضمن شروط معينة ، وبسبب تراكم ثـرواتهم ـ الى منتجين رأسماليـيـن . وكانت ملكية الحـرفيين ، لـوسائـل انتاجهم ، بصـورة مبعثرة ومتفـرقة عقبـة في وجـه اولئـك التجـاريـين ، الـذين أصبحـوا يمـارسـون الإنتـاج الـرأسمـالي ، ويطمعون في السيطرة على مزيد من وسـائل الإنتـاج فاستـطاعوا بنفـوذهم ، ان يسحقـوا تلك العقبة ، وينتـزعوا ـ بشكـل او آخر ـ وسـائل الانتـاج من أيـدي الحـرفيين ، ليثبتـوا بذلـك أركـان الانتـاج الـرأسمـالي ، ويـوسعـوا من مـداه . فالإنتاج الرأسمالي وإن احتل مكان الإنتاج الفردي ، القـائم على أسـاس ملكية الحرفي لوسائل انتاجه ، ولكنـه لم ينشأ عن ملكيـة الحرفي لأدوات إنتـاجه ، كـما ينشأ الطباق من الأطروحـة ، وإنما نشـأ من ظروف الـطبقة التجـارية ، وتـراكم رأس المال عندها ، بدرجة جعلها تمـارس الإنتاج الـرأسمالي ، وبـالتالي تسيـطر عـلى ممتلكـات طبقـة الحـرفيـين . وبكلمـة واحـدة : إن الشـروط الخـارجيـة ـ كالتجـارة ، واستغلال المستعمـرات . واكتشاف المنـاجم ـ لو لم تمنـح التجاريـين ملكية ضخمة ، وقدرة على الإنتاج الرأسمـالي ، وعلى تجـريد الحـرفيين في نهايـة المـطاف من وسائلهم . . . لـو لم تنتج تلك الشـروط لهم هذه الإمكـانات ، لما بـرز الإنتاج الـرأسمالي الى الـوجود ، ولـما استطاعت ملكيـة الحـرفيـين أن تخلق نقيضهـا ، وتـوجـد الإنتـاج الـرأسمـالي ، وتـطور نفسهـا بـالتـالي الى ملكيـة اشتراكية .

وهكـذا لا نجد في المجـال التاريخي ـ كـما سنرى بصـورة أكـثر وضـوحـاً ،

---

(١) الجدل والديالكتيك بمعنى واحد .

لدى دراستنا للمادية التاريخية ، في تفاصيلها ومراحلها ـ كما لم يوجد في المجال الكوني العام ، مثال واحد تنطبق عليه قوانين الديالكتيك ومفاهيمه عن السببية .

□ ــــــــــــــــ ج ـ النتيجة تناقض الطريقة :

ومن أقسى ما منيت به الماركسية ، في طريقتها الديالكتيكية ، أنها استعملت هذه الطريقة ، بشكل انتهى بها الى نتائج غير ديالكتيكية ، ولأجل هذا قلنا ـ منذ البدء ـ : إن طريقة الماركسية في التحليل التاريخي ديالكتيكية ، ولكن مضمون الطريقة يناقض الديالكتيك . لأن الماركسية تقرر من ناحيتها ، ان التناقض الطبقي الذي يعكس تناقضات وسائل الإنتاج ، وعلاقات الملكية ، هو الأساس الرئيسي الوحيد ، للصراع في داخل المجتمع . وليست التناقضات الأخرى ، الا نابعة منه . وتقرر في نفس الوقت ، ان القافلة البشرية سائرة ـ حتماً ـ في طريق محو الطبقية ، من المجتمع الى الأبد . وذلك حين تدق أجراس النصر ، للطبقة العاملة ، ويولد المجتمع اللا طبقي ، وتدخل الإنسانية في الاشتراكية والشيوعية . فإذا كانت الطبقة وتناقضاتها ، ستزول في تلك المرحلة من حياة المجتمع ، فسوف ينقطع عنه المد التطوري وتنطفيء شعلة الحركة الأبدية ، وتحصل المعجزة التي تشل قوانين الديالكتيك عن العمل . وإلا فكيف تفسر الماركسية حركة الديالكتيك في المجتمع اللاطبقي ،مادام التناقض الطبقي قد لاقى مصيره المحتوم ، وما دامت حركة الديالكتيك لا توجد الا على أساس التناقض ؟!.

ولا يزال في متناول يدنا ، كلام ماركس الآنف الذكر ، الذي جعل ملكية الحرفي الخاصة أطروحة واعتبر ان الرأسمالية هي النفي الأول (الطباق) والاشتراكية هي نفي النفي (التركيب) . . . فبإمكاننا أن نسأل ماركس : هل سوف تكف قصة الأطروحة ، والطباق ، والتركيب ، عن العمل ، بعد ذلك ، بالرغم من قوانين الديالكتيك العامة ؟ أو انها ستستأنف ثالوثاً جديداً ؟. وإذا كانت ستستمر ، فسوف تكون الملكية الاشتراكية هي

الأطـروحة . فـما هو النقيض الـذي ستلده وتنمو بـالاندمـاج معه ؟. يمكننـا أن نفترض ان الملكية الشيوعية هي النقيض ، او النفي الأول لـلاشتراكيـة ، ولكن مـا هو نفي النفي (التـركيب) ؟ . إن الديـالكتيك سـوف يبقى حائـراً ، بإزاء تأكيد الماركسية ، على ان الشيوعية هي المرحلة العليا من التطور البشري .

في ضوء المادية التاريخية

ولندرس الآن المادية التاريخيـة في ضوء جـديد ، في ضـوء الماديـة التاريخيـة ذاتهـا . وقد يبـدو غـريبـاً لأول وهلة ، ان تكـون النـظريـة ، أداة للحكم عـلى نفسها . غير أننا سنجد فيـما يلي ، ان المـادية التـاريخية ، تكفي بمفـردها للحكم على نفسها ، في مجال البحث العلمي .

إن المـادية التـاريخية لمـا كـانت نـظريـة فلسفيـة عـامـة ، لتـركيب المجتمـع وتـطوره ، فهي تعالـج الأفكار والمعـارف الإنسانيـة عامـة ، بوصفهـا جـزءاً من تـركيب المجتمع الإنسـاني . فتعـطي رأيهـا في كيفيـة تكـوّن المعـرفـة الإنسـانيـة وتـطورها ، كـما تعطي رأيهـا في كيفية نشـوء سائـر الأوضاع السيـاسية والـدينية وغيرها . . . ولما كان الـوضع الاقتصـادي في رأي الماديـة التاريخيـة هو الأسـاس الواقعي للمجتمع بكـل نواحيـه ، فمن الطبيعي لهـا أن تفسر الأفكار والمعـارف على أساسه ولذلك نجد المادية التـاريخية ، تؤكـد ان المعرفـة الإنسانيـة ، ليست وليـدة النشـاط الـوظيفي للدمـاغ فحسب ، وإنمـا يكمن سببهـا الأصيـل ، في الوضع الاقتصادي . ففكر الإنسـان ، انعكاس عقـلي للأوضـاع الاقتصاديـة ، والعـلاقات الاجتمـاعية ، التي يعيشهـا وهو ينمـو ويتـطور ، طبقـاً لتـطور تلك الأوضاع والعلاقات .

وعـلى هذا الأسـاس ، شيّـدت المـاركسيـة نـظريتهـا في المعـرفـة ، وقـالت بـالنسبيـة التـطوريـة ، وان المعـرفـة مـا دامت وليدة ظـروفهـا الاقتصـاديـة والاجتماعية ، فهي ذات قيمـة نسبية ، محـدودة بتلك الظروف ، ومتـطورة تبعاً

لها . فلا توجد حقيقة مطلقة ، وإنما تتكشف الحقائق بشكل نسبي ، من خلال العلائق الاجتماعية ، وبالمقدار الذي تسمح به هذه العلائق .

هذه هي النتيجة التي وصلت اليها المادية التاريخية في تحليل المجتمعات وهي النتيجة التي كان لا بد لها ان تصل اليها ، وفقاً لطريقة فهمها للمجتمع والتاريخ .

وبالرغم من وصول الماركسية الى هذه النتيجة ، في تحليلها الاجتماعي ، أبت أن تطبق هذه النتيجة على نظريتها التاريخية نفسها . فنادت بالمادية التاريخية كحقيقة مطلقة ، وأعلنت قوانينها الصارمة ، بوصفها القوانين الأبدية ، التي لا تقبل التغيير والتعديل ، ولا يصيبها شيء من عطل أو عجز ، في المجرى التاريخي الطويل للبشرية حتى كان المفهوم الماركسي للتاريخ نقطة انتهاء للمعرفة البشرية كلها ، ولم تكلف الماركسية نفسها، ان تتساءل، من أين نشأ هذا المفهوم الماركسي ؟ او ان تخضعه لنظريتها العامة في المعرفة . ولو كلفت الماركسية نفسها شيئاً من ذلك - كما يحتمه عليها الحساب العلمي - لاضطرت الى القول : بأن المادية التاريخية ، بوصفها نظرية معينة ، قد انبثقت من خلال العلاقات الاجتماعية والاقتصادية . فهي ككل نظرية أخرى ، نابعة من الظروف الموضوعية التي تعيشها .

وهكذا نجد ، كيف ان المادية التاريخية تحكم على نفسها ، من ناحية أنها تعتبر كل نظرية انعكاساً محدوداً للواقع الموضوعي الذي تعيشه . ولا تعدو هي بدورها أيضاً ، ان تكون نظرية قد تبلورت في ذهن إنساني ، عاش ظروفاً اجتماعية واقتصادية معينة . فيجب ان تكون انعكاساً محدوداً لتلك الظروف ومتطورة تبعاً لتطورها ، ولا يمكن ان تكون هي الحقيقة الأبدية للتاريخ .

ونحن وإن كنّا لا نؤمن بأن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، هي السبب الوحيد لولادة النظريات والأفكار . ولكننا لا ننكر تأثيرها في تكوين كثير من الأفكار والنظريات . ولنضرب لذلك مثلاً على مفاهيم المادية

التـاريخية ، وهـو مفهوم مـاركس الثوري للتـاريخ فقـد ظن ماركس ، ان إزالـة المجتمـع الرأسمـالي ، او أي مجتمـع آخـر ، لا يتم الا بـاتصـال ثـوري ، بـين طبقتيه الأساسيتين ، وهما طبقة البورجـوازية ، وطبقـة البروليتـاريا . وعـلى هذا الأسـاس اعتبر الثـورة من أعم القوانـين ، التي تسيـطر عـلى التـاريـخ البشـري كله ، وجـاء الماركسيـون بعد ذلـك . فبـدلاً عن محـاولـة استكشـاف الـظروف الاجتماعية ، التي أوحت الى ماركس بحتمية الثورة وضرورتها التاريخيـة . آمنوا بأن الثورة من القوانين الأبدية للتاريخ . مـع أنها لم تكن في الحقيقة ، إلا فكـرة استوحاها ماركس ، من الظروف التي عاشها ، ثم قفز بهـا الى مصاف القـوانين المطلقة للتاريخ .

فقـد عاصر مـاركس ، رأسماليـة القرن التـاسع عشر ، تلك الـرأسمـاليـة المطلقة ، المتميزة بظروفها السياسية والاقتصاديـة الخاصـة . فبدا لـه ان التلاحم الثوري ، أقرب ما يكون الى الوقوع ، وأوضـح ما يكـون ضرورة . لأن البؤس والنعيم والفقروالغنـى ، في ظـل الرأسمـالية المـطلقة ، كـانا يتـزايدان بـاستمرار ودون عـائق . وكـانت الـظروف السيـاسيـة مـظلمـة الى حـد كبـير فتفتق ذهن ماركس ، عن فكرة النضـال الطبقي ، الـذي يستشري ويـزداد تناقضـاً ، يومـاً بعـد يوم ، حتى‌ينفجر البركان ويحل التنـاقض بـالثـورة . فـآمن بـأن الانقـلاب الثـوري من قـوانـين التـاريـخ العـامـة . ومـات مـاركس واختلفت الأوضـاع الاجتماعية في اوروبا الغربيـة ، وأخذت الـظروف السياسيـة والاقتصاديـة تسير سيراً معاكساً ، للاتجـاه الذي قـدره ماركس . فلم يتفـاقم التناقض ، ولم يتسـع البؤس ، بـل أخـذ بـالانكمـاش نسبيـاً ، وأثبتت التجـارب السيـاسيـة ، أن بـالإمكان تحقيق مكـاسب مهمة للجمهـور البائس ، بخـوض المعترك السيـاسي دونما ضرورة لتفجير البركان بالدماء .

وسار الماركسيون الاشتراكيون في اتجاهين مختلفين :

احدهما : الاتجاه الإصلاحي الديمقراطي .

والآخـر : الاتجاه الانقـلابي الثوري . فـالاتجـاه الأول ، كـان هـو الاتجـاه

العام للاشتراكية ، في عدة من الأقطار الأوروبية الغربية ، التي بدا للاشتراكيين ، في ضوء ما حصل لها من تقدم سياسي واقتصادي ، ان الثورة أصبحت غير ضرورية . وأما الاتجاه الثاني ، فقد سيطر على الحركة الاشتراكية في اوروبا الشرقية ، التي لم تشهد ظروفاً فكرية وسياسية واقتصادية ، مماثلة لظروف الغرب . وقام الصراع بين الاتجاهين الماركسيين ، حول تفسير الماركسية ، لحساب هذا الاتجاه او ذاك . وقدّر أخيراً للاتجاه الثوري ، في اوروبا الشرقية ان ينجح . فهلل له الاشتراكيون الثوريون ، واعتبروه الدليل الحاسم على : ان الاتجاه الثوري ، هو الذي تتجسد فيه الماركسية ، بمطلقاتها وأبدياتها النهائية .

وفات هؤلاء جميعاً كما فات ماركس قبلهم ، أنهم ليسوا إزاء حقيقة مطلقة أبدية ، وإنما هم إزاء فكرة استوحاها ماركس من ظروفه ، والأجواء الفكرية والسياسية التي كان يعيشها ، ثم وضع عليها المساحيق العلمية ، وأعلنها قانوناً مطلقاً ، لا تقبل التخصيص والاستثناء .

وليس من شاهد على ذلك أقوى ، من تناقض الاشتراكية الماركسية ـ كما أشرنا سابقاً ـ واتخاذها في الشرق طابعاً ثورياً ، وفي الغرب طابعاً ديمقراطياً اصلاحياً . فإن هذا التناقض ، لا يعبر في الحقيقة عن الاختلاف في فهم الماركسية ، بمقدار ما يعبر عن مدى محدودية المفهوم الماركسي . لظروفه الاجتماعية الخاصة . حيث نستنتج منه أن الثورية الماركسية ، لم تكن من حقائق التاريخ المطلقة ، التي تكشفت لماركس في لحظة من الزمن . وإنما هي تعبير عن الظروف التي عاشها ماركس ، وحين تطورت هذه الظروف في أوروبا الغربية ، وتكشفت عن أشياء جديدة ، أصبحت تلك الفكرة غير ذات معنى ، بالرغم من احتفاظها بقيمتها في اوروبا الشرقية ، التي لم تحدث فيها تلك الأشياء .

ولا نريد بهذا أننا نؤمن ، بأن كل نظرية لا بد ان تكون نابعة من الأوضاع الاجتماعية والسياسية ، وإنما هدفنا أن نقرر :

أولاً : ان بعض الأفكار والنظريات ، تتأثر بالظروف الموضوعية للمجتمع فتبدو وكأنها حقائق مطلقة مع انها لا تعبر الا عن الحقيقة ، في حدود تلك الظروف الخاصة . ومن تلك الأفكار والنظريات بعض مفاهيم ماركس عن التاريخ .

ثانياً : ان جميع مفاهيم ماركس عن التاريخ ، يجب ان تكون ـ في حكم المادية التاريخية ووفقاً لنظرية المعرفة الماركسية ـ حقائق نسبية ، نابعة عن العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، التي عاصرتها ، ومتطورة تبعاً لتطورها . ولا يمكن ان تؤخذ المادية التاريخية ، بوصفها حقيقة مطلقة للتاريخ . ما دامت النظريات نتاجاً للظروف النسبية المتطورة كما تؤكد ذلك الماركسية نفسها .



النظرية بما هي عامة

بعد ان درسنا المادية التاريخية ، في ضوء القواعد الفكرية الماركسية ، من المادية الفلسفية ، والديالكتيك ، والمادية التاريخية نفسها ، او بتعبير آخر طريقة المادية التاريخية في تفسير المعرفة . وحددنا صلتها بتلك القواعد . بعد أن درسنا ذلك كله ، حان الوقت للانتقال الى المرحلة الثانية من دراسة المادية التاريخية . وذلك بأن نتناولها بما هي نظرية عامة ، تستوعب بتفسيرها حياة الإنسان ، وتاريخه الاجتماعي كله . وندرسها بصفتها العامة هذه . بقطع النظر عن تفاصيلها ، وخصائص كل مرحلة من مراحلها .

وحين نتناولها بهذا الوصف ، نجد بين يدي البحث عدة أسئلة ، تنتظر الجواب عليها :

فأولاً : ما هو نوع الدليل ، الذي يمكن تقديمه لإثبات الفكرة الأساسية ، في المادية التاريخية وهي : ان الواقع الموضوعي لقوى الانتاج هو القوة الرئيسية للتاريخ ،والعامل الأساسي في حياة الإنسان ؟

وثانياً : هل يوجد مقياس أعلى ، توزن به النظريات العلمية ؟ . وما هو موقف هذا المقياس من النظرية الماركسية عن التاريخ ؟

وثالثاً : هل استطاعت المادية التاريخية حقاً ان تملأ بتفسيرها الافتراضي ، كل الشواغر في التاريخ الإنساني ، او بقيت عدة جوانب عامة

من الحياة الإنسانية ، خارج حدود التفسير المادي للتاريخ ؟

وسوف ندير البحث ، حول الجواب على هذه الأسئلة الثلاثة . حتى اذا انتهينا من ذلك ، انتقلنا الى المرحلة الثالثة ، من درس المادية التاريخية ، درس تفاصيلها ومراحلها المتعاقبة .

أولاً : ما هو نوع الدليل على المادية التاريخية ؟

ولكي تتاح لنا معرفة الأساليب ، التي تستعملها الماركسية ، للتدليل على مفهومها المادي للتاريخ ، يجب استيعاب مجموعة ضخمة ، من أفكار المادية التاريخية وكتبها لأن الأساليب معروضة بشكل متقطع ، وموزع في مجموع كتابات الماركسية .

ويمكننا تلخيص الأدلة التي تستند اليها المادية التاريخية ، في أمور ثلاثة :

أ ـ الدليل الفلسفي .

ب ـ الدليل السيكولوجي .

ج ـ الدليل العلمي .

أ ـ الدليل الفلسفي :

اما الدليل الفلسفي ـ ونعني به : الدليل الذي يعتمد على التحليل الفلسفي للمشكلة ، وليس على التجارب والملاحظة المأخوذة عن مختلف عصور التاريخ ـ فهو : أن خضوع الأحداث التاريخية لمبدأ العلية ، الذي يحكم العالم بصورة عامة ، يرغمنا على التساؤل عن سبب التطورات التاريخية ، التي تعبر عنها أحداث التاريخ المتعاقبة ، وتياراته الاجتماعية ، والفكرية والسياسية المختلفة . فمن الملاحظ بكل سهولة ، ان المجتمع الأوروبي الحديث مثلاً يختلف في محتواه الاجتماعي . وظواهره المتنوعة ، عن

المجتمعات الأوروبية قبل عشرة قرون . فيجب ان يكون لهذا الإختلاف الاجتماعي الشامل سببه ، وان نفسر كل تغير في الوجود الاجتماعي ، في ضوء الأسباب الأصيلة ، التي تصنع هذا الوجود وتغيره ، كما يدرس العالم الطبيعي ، في الحقل الفيزيائي ، كل ظاهرة طبيعية ، في ضوء أسبابها ، ويفسرها بعلتها لأن المجالات الكونية كلها ـ الطبيعية والإنسانية ـ خاضعة لمبدأ العلية . فما هو السبب ـ إذن ـ لكل التغييرات الاجتماعية ، التي تبدو على مسرح التاريخ ؟ . قد يجاب على هذا السؤال : بأن السبب هو الفكر او الرأي السائد في المجتمع . فالمجتمع الأوروبي الحديث ، يختلف عن المجتمع الأوروبي -القديم ، تبعاً لنوعية الأفكار والآراء الاجتماعية العامة ، السائدة في كل من المجتمعين .

ولكن هل يمكن ان نقف عند هذا في تفسير التاريخ والمجتمع ؟ .

إننا إذا تقدمنا خطوة الى الأمام ، في تحليلنا التاريخي ، نجد أنفسنا مرغمين على التساؤل : عما إذا كانت آراء البشر وأفكارهم خاضعة لمجرد المصادفة . ومن الطبيعي ان يكون الجواب على هذا السؤال ـ في ضوء مبدأ العلية ـ سلبياً . فليست آراء البشر وأفكارهم ، خاضعة للمصادفة ، كما أنها ليست فطرية ، تولد مع الناس ، وتموت بموتهم . وإنما هي آراء وأفكار مكتسبة ، تحدث وتتغير وتخضع ، في نشوئها وتطورها لأسباب خاصة فلا يمكن ـ إذن ـ اعتبارها السبب النهائي ، للأحداث التاريخية والاجتماعية ، ما دامت هي بدورها أحداثاً خاضعة لأسباب وقوانين محددة . بل يجب ان نفتش عن العوامل المؤثرة ، في نشوء الآراء والأفكار وتطورها . فلماذا ـ ـ مثلاً ـ ظهر القول بالحرية السياسية في العصر الحديث ، ولم يوجد في قرون اوروبا الوسطى وكيف شاعت الآراء التي تعارض الملكية الخاصة ، في المرحلة التاريخية الحاضرة ، دون المراحل السابقة ؟

وهنا قد نفسر ، بل من الضروري ان نفسر نشوء الآراء وتطورها ، عن طريق الأوضاع الاجتماعية . بصورة عامة ، او بعض تلك الأوضاع ـ كالوضع الاقتصادي ـ بوجه خاص . ولكن هذا لا يعني اننا تقدمنا في حل

المشكلة الفلسفية شيئاً . لأننا لم نصنع أكثر من اننا فسرنا تكوُّن الآراء وتطورها تبعاً لتكوُّن الأوضاع الاجتماعية وتطورها . وبذلك انتهينا الى النقطة التي ابتدأنا بها ، انتهينا الى الأوضاع الاجتماعية ، التي كنا نريد منذ البدء ان نفسرها ، ونستكشف أسبابها . فإذا كانت الآراء وليدة الأوضاع الاجتماعية ، فما هي الأسباب التي تنشأ عنها الأوضاع الاجتماعية ، وتتطور طبقاً لها ؟ وبكلمة أخرى ما هو السبب الأصيل للمجتمع والتاريخ ؟

وليس أمامنا ـ في هذا الحال ـ لاستكشاف أسباب الوضع الاجتماعي وتفسيره إلا أحد سبيلين :

الأول : ان نرجع الى الوراء خطوة ، فنكرر الرأي السابق ، القائل بتفسير الأوضاع الاجتماعية بمختلف ألوانها السياسية والاقتصادية وغيرها بالأفكار والآراء . ونكون حينئذ قد درنا في حلقة مفرغة ، لأننا قلنا أولاً : ان الآراء والأفكار وليدة الأوضاع الإجتماعية . فإذا عدنا لنقول : ان هذه الأوضاع نتيجة للأفكار والآراء ، رسمنا بذلك خطاً دائرياً ، ورجعنا من حيث أردنا ان نتقدم .

وهذا السبيل هو الذي سار فيه المفسرون المثاليون للتاريخ جميعاً . قال بليخانوف :

« وجد هيجل نفسه ، في ذات الحلقة المفرغة ، التي وقع فيها علماء الاجتماع ، والمؤرخون الفرنسيون . فهم يفسرون الوضع الاجتماعي ، بحالة الأفكار وحالة الأفكار بالوضع الاجتماعي . . . وما دامت هذه المسألة بلا حل ، كان العلم لا ينفك عن الدوران في حلقة مفرغة ، بإعلانه : أن (ب) سبب (أ) ، مع تعيينه (أ) كسبب لـ (ب)[1].

والسبيل الآخر ـ سبيل الماركسية ـ : أن نواصل تقدمنا في التفسير

(١) فلسفة التاريخ : ص ٤٤ .

والتعليـل ، وفقاً لمبـدأ العلية . ونتخـطى أفكـار الانسـان و اراءه ، وعـلاقـاتـه الاجتماعية بمختلف أشكـالها ، نتخـطاها لأنها كلهـا ظواهـر اجتماعيـة ، تحدث وتتـطور ، فهي بحـاجـة الى تعليـل وتفسـير . ولا يبقى علينـا في هـذه اللحـظة الحاسمة ، من تسلسـل البحث ، الا ان نفتش عن سر التاريـخ ، خارج نـطاق الطبيعة التي يمارسها الإنسان منذ أقـدم العصور . ان قـوى الانتاج هـذه ، هي وحـدهـا التي يمكنهـا ان تجيب عـلى السؤال ، الـذي كنـا نعـالجـه : لمـذا وكيف حدثت الأحداث التاريخية ، وتـطورت وفقاً للضـرورة الفلسفية ، القـائلة : بأن الأحـداث لا تخضـع للمصـادفـة ، وإن لكـل حـادثـة سببهـا الخـاص (مبـدأ العلية) ؟ .

وهكذا لا يمكن للتفسير التـاريخي ، ان ينجو من الحـركة الـدائريـة العقيمة في مجال البحث ، إلا إذا وضع يده على وسـائل الإنتـاج ، كسبب أعلى للتـاريخ والمجتمع .

هذا هو الدليل الفلسفي . وقد حرصنا على عرضه بـأفضل صـورة ممكنة ، ويعد أهم كتاب استهدف بمجموعـة بحوثـه كلها ، التـركيز عـلى هذا اللون من الاستـدلال : (فلسفة التـاريخ) ، للكـاتب المـاركسي الكبـير بليخـانـوف وقـد لخصنا الدليل الآنف الذكر من مجموعة بحوثه .

والآن بعد أن أدركنا ، الـدليل الفلسفي للنـظرية ، بشكـل جيد ، أصبـح من الضـروري تحليل هـذا الـدليـل ودرسـه ، في حـدود الضـرورة الفلسفيـة ، القائلة : ان الأحداث لا تنشأ صدفة (مبدأ العلية) .

فهـل هذا الـدليل الفلسفي صحيـح ؟ . هل صحيـح ان التفسير الـوحيـد الذي تنحل به المشكلة الفلسفية للتاريخ هو تفسيره بوسائل الانتاج ؟ .

ولكـي نمهد للجـواب على هـذا السؤال ، نتناول نقـطة واحدة بـالتحليل . تتصل بوسائل الانتاج التي اعتبرتها الماركسيـة السبب الأصيل للتـاريخ . وهـذه النقـطة هي : ان وسائـل الانتاج ليست جـامدة ثـابتة ، بـل هي بدورهـا أيضاً تتغير وتتطور على مر الزمن ، كما تتغـير أفكار الإنسـان وأوضاعـه الاجتماعيـة ،

فتموت وسيلة انتاج وتولد وسيلة أخرى . فمن حقنا ان نتساءل : عن السبب الأعمق الذي يطور القوى المنتجة ، ويكمن وراء تاريخها الطويل ، كما تساءلنا عن الأسباب والعوامل التي تصنع الأفكار ، او تصنع الأوضاع الاجتماعية .

ونحن حين نتقدم بهذا السؤال الى بليخانوف ـ صاحب الدليل الفلسفي ـ وأضرابه . من كبار الماركسيين ، لا ننتظر منهم الاعتراف بوجود سبب أعمق للتاريخ ، وراء القوى المنتجة لأن ذلك يناقض الفكرة الأساسية ، في المادية التاريخية ، القائلة بأن وسائل الإنتاج هي المرجع الأعلى في دنيا التاريخ . ولهذا فإن هؤلاء حين يجيبون على سؤالنا ، يحاولون ان يفسروا تاريخ القوى المنتجة وتطورها بالقوى المنتجة ذاتها ، قائلين : إن قوى الإنتاج ، هي التي تطور نفسها ، فيتطور تبعاً لها المجتمع كله . ولكن كيف يتم ذلك ؟ . وما هو السبيل الذي تنهجه القوى المنتجة لتطوير نفسها ؟. إن جواب الماركسية على هذا السؤال جاهز أيضاً ، فهي تقول في تفسير ذلك : إن القوى المنتجة ـ خلال ممارسة الإنسان لها ـ تولّد وتنمي ، في ذهنه باستمرار ، الأفكار والمعارف التأملية[1] . فالأفكار التأملية ، والمعارف العلمية ، تنتج كلها عن التجربة ،

---

(١) فان افكار الانسان تنقسم الى فئتين : احداهما : الأفكار التأملية ، ونعني بها معلومات الانسان عن الكون الذي يعيش فيه ، وما يزخر به من ألوان الوجود ، وما تسيره من قوانين نظير معرفتنا بكروية الأرض ، او أساليب تدجين الحيوان ، او بأساليب تحويل الحرارة الى حركة ، والمادة الى طاقة ، أو بأن كل حادثة خاضعة لسبب ، وما الى ذلك من آراء تدور حول تحديد طبيعة العالم ، ونوعية القوانين التي تحكم عليه .
والفئة الأخرى من أفكار الانسان : الآراء العملية ، وهي آراء الناس في السلوك ، الذي ينبغي ان يتبعه الفرد والمجتمع ، في المجالات السياسية ، والاقتصادية ، والشخصية . كرأي المجتمع الرأسمالي ، في العلاقة التي ينبغي ان تقوم بين العامل وصاحب المال . ورأي المجتمع الاشتراكي في رفض هذه العلاقة . أو رأي هذا المجتمع او ذاك ، في السلوك الذي ينبغي ان يتبعه الزوجان . او النهج السياسي الذي يجب على الحكومة اتباعه .

فالأفكار التأملية : هي ادراكات لما هو واقع وكائن والأفكار العملية : ادراكات لما ينبغي ان يكون ، وما ينبغي ان لا يكون .

خلال ممارسة الإنسان لقوى الطبيعة المنتجة ، وحين يكسب الإنسان تلك الأفكار والمعارف ، عن طريق ممارسة القوى الطبيعية المنتجة ، تصبح هذه الأفكار التأملية والمعارف العلمية ، قوى يستعين بها الانسان على إيجاد وسائل انتاج ، وتجديد القوى المنتجة ، وتطويرها باستمرار .

ومعنى هذا : ان تاريخ تطور القوى المنتجة ، تم وفقاً للتطور العلمي والتأملي ، ونشأ عنه . والتطور العملي بدوره ، نشأ عن تلك القوى خلال تجربتها . وبهذا استطاعت الماركسية ، ان تضمن لوسائل الانتاج ، موقعها الرئيسي من التاريخ وتفسر تطورها عن طريق الأفكار التأملية ، والمعارف العلمية المتزايدة ، الناشئة بدورها عن قوى الانتاج ، دون ان تعترف بسبب أعلى من وسائل الانتاج .

وقد أكد انجلز على إمكان هذا اللون من التفسير ـ تفسير كل من قوى الإنتاج والأفكار التأملية في تطورهما بالآخر ـ ونوّه : بأن الديالكتيك لا يقر تصور العلة والمعلول بوصفهما قطبين متعارضين ، تعارضاً حاداً ، كما اعتاد غير الديالكتيكيين إدراكهما كذلك . فهم يرون دائماً العلة هنا ، والمعلول هناك وإنما يفهم الديالكتيك العلة والمعلول ، على شكل فعل ورد فعل للقوى .

هذه هي النقطة التي أوضحناها تمهيداً لتحليل الدليل الفلسفي ونقده كي نقول : إذا كان هذا ممكناً من الناحية الفلسفية ، وجاز أن يسير التفسير في حلقة دائرية ـ كما صنعت الماركسية بالنسبة الى القوى المنتجة وتطورها ـ فلماذا لا يمكن فلسفياً ، ان نصطنع نفس الأسلوب ، في تفسير الوضع الاجتماعي ؟! فنقرر : ان الوضع الاجتماعي ـ في الحقيقة ـ عبارة عن التجربة الاجتماعية ، التي يخوضها الإنسان خلال علاقاته بالأفراد الآخرين ، كما يخوض تجربته الطبيعية ، مع القوى المنتجة ، خلال عمليات الانتاج . فكما ان الأفكار التأملية للإنسان ، تنمو وتتكامل في ظل التجربة الطبيعية ثم تؤثر بدورها في تطوير التجربة وتجديد وسائلها كذلك الأفكار العملية للمجتمع ، تنمو وتتطور في ظل التجربة الاجتماعية وتؤثر في تطويرها وتجديدها .

فوعي الانسان العلمي للكون ، ينمو باستمرار من خلال التجربة الطبيعية ، وتنمو بسببه التجربة الطبيعية وقواها المنتجة نفسها . وكذلك وعي الإنسان العملي ، للعلاقات الاجتماعية . ينمو باستمرار من خلال التجربة الاجتماعية ، وتتطور بسببه التجربة الاجتماعية نفسها ، وعلاقاتها السائدة .

وعلى هذا الأساس لا مانع من ناحية فلسفية يمنع الماركسية من ان تفسر الوضع الاجتماعي ، عن طريق الآراء العملية . ثم تفسر تغير الآراء وتطورها ، عن طريق التجربة الاجتماعية ، المتمثلة في الأوضاع السياسية والاقتصادية وغيرها . . . لأن هذا التفسير المتبادل للوضع الإجتماعي والوعي العملي نظير تفسير الماركسية ـ تماماً ـ لكل من تاريخ القوى المنتجة والوعي العلمي ، بالآخر .

والسؤال بعد هذا كله ، لماذا يجب ان ندخل وسائل الانتاج في حساب التفسير التاريخي والاجتماعي ؟! ولماذا لا يمكن ان نكتفي بهذا التفسير المتبادل ، للوضع الاجتماعي والأفكار ، أحدهما بالآخر .

إن الضرورة الفلسفية ، ومفاهيم العلة والمعلول ، التي أكد عليها انجلز ، تسمح لنا بمثل هذا التفسير ، فإن كانت توجد أسباب تمنع عن الأخذ به ، فإنما هي الملاحظات والتجارب التاريخية ، وذلك ما سوف نتناوله في الدليل العلمي .

□ ــــــــــ ب ـ الدليل السيكولوجي :

نقطة البدء في هذا الدليل ، هي : محاولة التدليل على ان نشوء الفكر في حياة الإنسانية ، كان نتاجاً لظواهر وأوضاع اجتماعية معينة . وينتج عن ذلك ان الكيان الاجتماعي ، سبق في وجوده التاريخي ، وجود الفكر ، فلا يمكن ان نفسر الظواهر الاجتماعية ، في تكوينها الأول ، ونشوئها ، بعامل مثالي ـ كأفكار الإنسان ـ ما دامت هذه الأفكار لم تظهر في التاريخ ، الا بصورة متأخرة عن حدوث ظواهر اجتماعية معينة ، في حياة الناس . وليس من اتجاه

علمي بعد ذلك ، لتفسير المجتمع وتعليل ولادته ، الا الاتجاه المادي ، الذي يطرح العوامل الفكرية جانباً ويفسر المجتمع بالعامل المادي ، بوسائل الانتاج .

فالنقطة الرئيسية في هذا الدليل - إذن - أن نبرهن على ان الأفكار ، لم تحدث في عالم الإنسانية ، إلا كنتيجة ظاهرة اجتماعية سابقة . لكي يستنتج - من ذلك - ان المجتمع سابق تاريخياً على الفكر ، وناشيء عن العوامل المادية ، وليس ناشئاً عن الأفكار والآراء .

اما كيف عالجت الماركسية هذه النقطة الرئيسية ؟ وبرهنت عليها ؟ فهذا ما يتضح في تأكيد الماركسية ، على أن الأفكار وليدة اللغة ، وليست اللغة الا ظاهرة اجتماعية . قال ستالين :

« يقال ان الأفكار تأتي في روح الانسان ، قبل ان تعبر عن نفسها في الحديث . وانها تولد دون أدوات اللغة ، أي دون أطار اللغة ، او بعبارة أخرى : تولد عارية . إلا أن هذا خطأ تماماً مهما كانت الأفكار ، التي تأتي في روح الإنسان ، فلا يمكن ان تولد وتوجد إلا على أساس أدوات اللغة ، اي على أساس الألفاظ والجمل اللغوية فليس هناك أفكار عارية متحررة ، من أدوات اللغة ، او متحررة من المادة الطبيعية التي هي اللغة . فاللغة هي الواقع المباشر للفكر ، ولا يمكن ان يتحدث عن فكر ، بدون لغة ، إلا المثاليون وحدهم »[1] .

---

(١) جورج بولتزير - المادية والمثالية في الفلسفة : ص ٧٧ . ونود ان نشير بهذه المناسبة الى ان هذا الكتاب ليس من نتاج جورج بولتزير ، وإنما قام بتأليفه كاتبان ماركسيان هما : (جي ميس) و(موريس كافيج) وَمَنَحا كتابهما اسم (بولتزير) ، ولأجل هذا نضيف ما في هذا الكتاب اليه .

وهكذا ربط ستالين ، بين الفكر واللغة . واعتبر اللغة أساساً لوجود الفكر . فلا يمكن الحديث عن أفكار عارية ، دون أدوات اللغة .

وجاء بعد ذلك الكاتب الماركسي الكبير (جورج بولتزير) ، ليبرهن على هذه الحقيقة المزعومة ، في ضوء بعض الاكتشافات السيكولوجية ، او بالأحرى في ضوء الأساس الفسيولوجي لعلم النفس ، الذي وضعه العالم الشهير (بافلوف) مستخلصاً له من تجارب عديدة قام بها .

فقد كتب (بولتزير) معلقاً على كلام (ستالين) الآنف الذكر :

« ولقد لاقت مباديء المادية الجدلية هذه ، تدعيماً باهراً في العلوم الطبيعية ، بفضل الأبحاث الفسيولوجية ، التي قام بها العالم العظيم (بافلوف) . فقد اكتشف (بافلوف) : ان العمليات الأساسية في النشاط المخي ، هي الأفعال المنعكسة الشرطية ، التي تكون في ظروف محدودة ، والتي تطلقها الاحساسات ، سواء الخارجية او الداخلية وأثبت (بافلوف) : ان هذه الاحساسات ، تقوم بدور الإشارات الموجهة ، بالنسبة لكل نشاط الكائن العضوي الحي . وقد اكتشف من ناحية أخرى : ان الكلمات ـ بمضمونها ومعناها ـ يمكن ان تحل محل الاحساسات ـ التي تحدثها الأشياء ـ التي تدل عليها . وهكذا تكون الكلمات إشارات للإشارات ، اي نظاماً ثانياً في العملية الاشارية ، يتكون على أساس النظام الأول ، ويكون خاصاً بالانسان وهكذا تعتبر اللغة ، هي شرط النشاط الراقي في الإنسان ، وشرط نشاطه الاجتماعي وركيزة الفكر المجرد ، الذي يتخطى الإحساس الوقتي ، وركيزة النظر العقلي . فهي التي تتيح للإنسان أن يعكس الواقع ،

بأكبر درجة من الدقة . وبهذه الطريقة أثبت (بافلوف) ان ما يحدد - أساساً - شعور الإنسان ليس جهازه العضوي ، وظروفه البيولوجية ، بل يحدده - على عكس ذلك - المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان »[1] .

ولنأخذ بشيء من التوضيح محاولة (بولتزير) هذه ، التي استدل فيها على رأي الماركسية ، بأبحاث (بافلوف) .

يرى (بولتزير) ، أن من رأي (بافلوف) في العمليات الأساسية للمخ ، أنها كلها استجابات لمنبهات واشارات معينة . وهذه المنبهات والإشارات ، هي بالدرجة الأولى الإحساسات . ومن الواضح ان الاستجابة التي تحصل عن طريق الإحساسات ، ليست فكرة عقلية مجردة عن الشيء ، لأنها لا تحصل الا لدى الاحساس بالشيء المعين . فهي لا تتيح للإنسان ان يفكر في شيء غائب عنه . وبالدرجة الثانية يأتي دور اللغة ، والأدوات اللفظية ، لتقوم بدور المنبهات والاشارات الثانوية . فيشرط كل لفظ بإحساس معين ، من تلك الاحساسات ، فيصبح منبهاً شرطياً بالدرجة الثانية . ويتاح للانسان أن يفكر ، عن طريق الاستجابات ، التي تطلقها المنبهات اللغوية الى ذهنه ، فاللغة - إذن - هي أساس الفكر . وحيث ان اللغة ليست الا ظاهرة اجتماعية ، فالفكر ليس - على هذا - إلا ظاهرة ثانوية للحياة الاجتماعية .

هذه هي الفكرة التي عرضها (بولتزير) .

وبدورنا نتساءل : هل اللغة هي أساس الفكر حقاً ، (فليس هناك أفكار عارية متحررة من أدوات اللغة) ، على حد تعبير ستالين ؟ . ولأجل التوضيح نطرح المسألة على الوجه التالي : هل ان اللغة هي التي خلقت من الانسان كائناً مفكراً ، بصفتها ظاهرة اجتماعية معينة ، كما يقرر بولتزير ، او انها وجدت في حياة الانسان المفكر ، نتيجة لأفكار كانت تريد الوسيلة للتعبير عنها ، وعرضها على الآخرين ؟ . ونحن لا نستطيع ان نأخذ بالتقدير الأول ،

(١) المصدر السابق . ص ٧٨ .

الذي حاول (بولتزير) التأكيد عليه ، حتى حين ننطلق في البحث من تجارب (بافلوف) ، والقاعدة التي وضعها عن المنبهات الطبيعية والشرطية .

* * *

ولكي نكون أكثر وضوحاً ، يجب اعطاء فكرة مبسطة عن آراء (بافلوف) ، وطريقته في تفسير الفكر ، تفسيراً فسيولوجياً : فإن هذا العالم الشهير ، استطاع ان يدلل بالتجربة ، على ان شيئاً معيناً إذا ارتبط بمنبه طبيعي ، اكتسب نفس فعاليته ، وأخذ يقوم بدوره ، ويحدث نفس الاستجابة التي يحدثها المنبه الطبيعي . فتقديم الطعام الى الكلب - مثلاً - منبه طبيعي ، يحدث فيه استجابة معينة ، إذ يسيل لعابه ، اول ما يرى ا لاناء الذي يحتوي على الطعام . وقد لاحظ ذلك (بافلوف) ، فأخذ يدق جرساً عند تقديم الطعام الى الكلب وكرر هذا عدة مرات . ثم أخذ يدق الجرس من دون تقديم الطعام . فوجد ان لعاب الكلب يسيل . واستنتج من هذه التجربة : أن دق الجرس أصبح يحدث نفس الاستجابة ، التي كان المنبه الطبيعي (تقديم الطعام) يحدثها ، ويؤدي نفس دوره ، بسبب اقترانه واشتراطه به عدة مرات ولهذا أطلق على دق الجرس إسم : « المنبه الشرطي » وسمي تحلب اللعاب وسيلانه ، الذي يحدث بسبب دق الجرس : (استجابة شرطية) .

وعلى هذا الأساس حاول جماعة ، ان يفسروا الفكر الإنساني كله ، تفسيراً فسيولوجياً ، كما يفسر تحلب اللعاب عند الكلب تماماً ، فأفكار الإنسان كلها استجابات لمختلف أنواع المنبهات . وكما ان تقديم الطعام الى الكلب ، منبه طبيعي ، يستثير استجابة طبيعية وهي سيلان اللعاب ، كذلك توجد بالنسبة الى الإنسان منبهات طبيعية ، تطلق استجابات معينة ، اعتدنا أن نعتبرها ألواناً من الإدراك . وتلك المنبهات ، التي تطلق هذه الاستجابات ، هي الإحساسات الداخلية والخارجية . وكما ان دق الجرس ، اكتسب نفس الاستجابة ، التي يحدثها تقديم الطعام الى الكلب ، بالاقتران والاشتراط كذلك توجد أشياء كثيرة ، اقترنت بتلك المنبهات الطبيعية للانسان ، فأصبحت منبهات شرطية له ومن تلك المنبهات الشرطية : كل أدوات اللغة .

فلفظة الماء ـ مثلاً ـ تطلق نفس الاستجابة ، التي يطلقها الاحساس بالماء . بسبب اقترانها واشتراطها به . فالاحساس بالماء ، او الماء المحسوس : منبه طبيعي ، ولفظ . (الماء) : منبه شرطي ، وكلاهما يطلقان في الذهن ، استجابة من نوع خاص .

وقد افترض بافلوف لأجل ذلك نظامين إشاريين .

أحدهما : النظام الاشاري ، الذي يتكون من مجموعة المنبهات الطبيعية ، والمنبهات الشرطية ، التي لا تتدخل فيها الألفاظ .

والآخر : النظام الاشاري المشتمل على الألفاظ والأدوات اللغوية ، بصفتها منبهات شرطية ثانوية ، فهي منبهات ثانوية ، اشرطت بمنبهات النظام الاشاري الأول ، واكتسبت بسبب ذلك ، قدرتها على إثارة استجابات شرطية معينة .

والنتيجة التي تنتهي اليها آراء (بافلوف) هي : ان الإنسان لا يمكنه ان يفكر بدون منبه ، لأن الفكر ليس الا استجابة من نوع خاص للمنبهات . كما أنه لا يتاح له الفكر العقلي المجرد ، الا اذا وجدت بالنسبة اليه منبهات شرطية ، اكتسبت عن طريق اقترانها بالاحساسات ، نفس الاستجابات التي تطلقها تلك الاحاسيس . واما إذا بقي الانسان رهن إحساساته ، فلا يستطيع ان يفكر تفكيراً مجرداً ، اي ان يفكر في شيء غائب عن حسه ، فلكي يكون الانسان كائناً مفكراً ، لا بد من ان توجد له منبهات ، وراء نطاق الإحساسات نطاق المنبهات الطبيعية .

* * *

ولنفترض ان هذا كله صحيح . فهل يعني ذلك ان اللغة هي أساس وجود الفكر في الحياة الانسانية ؟ كلا فإن إشراط شيء معين بالمنبه الطبيعي ، لكي يكون منبهاً شرطياً ، يحصل تارة ، بصورة طبيعية . كما إذا اتفق ان اقترنت رؤية الماء بصوت معين ، او بحالة نفسية معينة ، مرات

عديدة ، حتى أصبح ذلك الصوت او هذه الحالة ، منبهاً شرطياً ، يطلق نفس الاستجابة التي كان يطلقها الاحساس بالماء . فالاشراط في هذه الحالات اشراط طبيعي . ويحصل هذا الاشراط ، تارة أخرى ، نتيجة لقصد معين ، كما في سلوكنا مع الطفل ، إذ نقدم له شيئاً كالحليب ، ونكرر له إسمه ، حتى يربط بين الكلمة والشيء . ويصبح الاسم منبهاً شرطياً للطفل ، نتيجة للطريقة التي اتبعناها معه .

ولا شك في ان عدة من الأصوات والأحداث ، قد اقترنت بمنبهات طبيعية ، عبر حياة الإنسان ، وأشرطت بها إشراطاً طبيعياً . وأصبحت بذلك تطلق استجابات معينة ، في ذهن الانسان . وأما أدوات اللغة ـ على وجه العموم ـ وألفاظها ، التي تم إشراطها خلال عملية اجتماعية ، فهي إنما أشرطت نتيجة لحاجة الإنسان ، الى التعبير عن أفكاره ونقلها الى الآخرين ، أي انها وجدت في حياة الإنسان ، لأنه كائن مفكر ، يريد التعبير عن أفكاره ، لا ان الانسان أصبح كائناً مفكراً ، بسبب ان اللغة وجدت في حياته . وإلا فلماذا وجدت في حياته خاصة ، ولم توجد في حياة سائر أنواع الحيوان ؟ ! . فاللغة ليست أساس الفكر ، وإنما هي أسلوب خاص للتعبير عنه ، اتخذه الإنسان منذ أبعد العصور ، حين وجد نفسه ـ وهو يخوض معركة الحياة ، مع أفراد آخرين ـ بحاجة ملحة الى التعبير عن أفكاره ، وتفهم أفكار الأخرين في سبيل تيسير العمليات التي يقومون بها ، وتحديد الموقف المشترك أمام الطبيعة ، وضد القوى المغادية .

وإنما تعلم الانسان ان يتخذ هذا الاسلوب ـ أسلوب اللغة ـ بالذات ، للتعبير عن أفكاره في ضوء ما تم بفعل الطبيعة ، او المصادفة ، من إشراط بعض الأصوات ببعض المنبهات الطبيعية ، عن طريق اقترانها بها مراراً . فقد استطاع الانسان ان ينتفع بذلك ، في نطاق اوسع ، فوجدت اللغة في حياته .

وهكذا نعرف ، ان اللغة بوصفها ظاهرة اجتماعية ، إنما نجمت عن إحساس الانسان ، خلال العمل الاجتماعي المشترك ، بالحاجة الى ترجمة

أفكاره ، والإعلان عنها ، وليست هي التي خلقت من الانسان كائناً مفكراً .

وعلى هذا الاساس ، نستطيع ان نعرف : لماذا ظهرت اللغة في حياة الإنسان ، دون غيره من أنواع الحيوان ، كما ألمحنا سابقاً ؟ . بل ان نعرف أكثر من ذلك : لماذا وجد المجتمع الإنساني ، ولم يوجد مجتمع كهذا ، لأي كائن حي آخر ؟ . فإن الإنسان ، لما كان قادراً على التفكير ، فقد أتيح له وحده ، ان يتخطى حدود الإحساس ، فيغير من الواقع الذي يحسه ، وبالتالي يغير من إحساساته نفسها ، تبعاً لتغيير الواقع المحسوس . ولم يتح هذا لأي حيوان آخر ، لا يملك قدرة على التفكير ، لأنه لا يستطيع ان يدرك ويفكر في شيء ، سوى الواقع المحسوس ، بأشكاله الخاصة ، فلا يمكنه ان يغير الواقع الى شيء آخر .

وهكذا كان التفكير ، هو الذي خص الانسان بالقدرة ، على تغيير الواقع المحسوس ، تغييراً حاسماً .

ولما كانت عملية تغيير الواقع هذه ، تتطلب في كثير من الأحايين ، جهوداً متنوعة وكثيرة ، فهي تتخذ لأجل ذلك طابعاً اجتماعياً ، إذ يقوم بها أفراد متعددون ، وفقاً لنوعية العملية ومدى الجهود التي تتطلبها ، وبذلك توجد علاقة اجتماعية بينهم ، لم يكن من الممكن ان توجد علاقة من لونها ، بين أفراد نوع آخر من الحيوان . لأن الحيوانات الأخرى ، حيث تنها ليست كائنات مفكرة ، فهي عاجزة عن القيام بعمليات تغيير حاسم للواقع المحسوس ، وبالتالي لا توجد فيما بينها علاقة اجتماعية ، من ذلك اللون .

ومنذ يدخل الناس في عمليات مشتركة ، لتغيير الواقع المحسوس ، يصبحون بحاجة الى لغة . لأن الاشارات الحسية إنما تعبر عن الواقع المحسوس ، ولا تستطيع ان تعبر عن فكرة تغييره ، وعن الروابط الخاصة بين الأشياء المحسوسة ، التي يراد تعديلها او تغييرها . فتوجد اللغة في حياة الانسان ، إشباعاً لهذه الحاجة ، وإنما وجدت في حياته وحده ، لأن الحيوان لم يشعر بمثل هذه الحاجة الانسانية التي كانت وليدة العمل الإجتماعي ، القائم

على أساس التفكير ، لتغيير الواقع المحسوس ، وإيجاد تعديلات حاسمة فيه .

☐ ـــــــــــــــــــ ج ـ الدليل العلمي :

يسير التفسير العلمي لظواهر الكون المتنوعة ، في خط متدرج . فهو يبدأ بوصفه فرضية ، اي تفسيراً افتراضياً للواقع ، الذي يعالجه العالم ، ويحاول استكشاف أسراره وأسبابه . ولا يصل هذا التفسير الإفتراضي ، الى الدرجة العلمية ، إلا إذا استطاع الدليل العلمي ، ان يبرهن ، وينفي إمكان أي تفسير آخر ، للظاهرة موضوعة البحث ، عداه . فما لم يقم الدليل على ذلك ، لا يصل التفسير المفترض الى درجة اليقين العلمي ، ولا يوجد مبرر لقبوله ، دون سواه من الافتراضات والتفاسير . فمثلاً قد نجد شخصاً معيناً ، يلتزم في ساعة معينة ، بالعبور من شارع خاص . وقد نفترض لتفسير هذه الظاهرة : ان هذا الشخص يسلك هذا الطريق بالذات ، في كل يوم ، لأن له عملاً يومياً في معمل ، يقع في منتهى الشارع . وهذا الإفتراض وإن كان يصلح لتفسير الواقع ، غير ان ذلك لا يعني قبوله ، ما دام من الممكن ان نفسر سلوك هذا الشخص ، في ضوء آخر : كما إذا افترضنا انه يزور صديقاً له ، يسكن بيتاً في ذلك الشارع . او يراجع طبيباً يقطن في تلك المنطقة ، ليستشيره في حالة مرضية . او يقصد مدرسة معينة ، تلقى فيها المحاضرات بصورة رتيبة .

وهكذا الأمر في التفسير الماركسي للتاريخ (المادية التاريخية) ، فإنه لا يمكن ـ حتى إذا افترضنا كفاءته لتفسير الواقع التاريخي ـ ان يكتسب الدرجة العلمية او الوثوق العلمي ، ما لم يخرج عن كونه افتراضاً ، ويحصل على دليل علمي ، يدحض كل افتراض عداه ، في تفسير التاريخ .

ولنأخذ تفسير المادية التاريخية للدولة مثالاً لذلك . فهي تفسر نشوء الدولة وجودها في حياة الانسان ، على أساس العامل الاقتصادي ، والتناقض الطبقي ، فالمجتمع المتناقض طبقياً ، يلتهب فيه الصراع ، بين الطبقة القوية

المالكة لوسائل الانتاج ، والطبقة الضعيفة التي لا تملك شيئاً ، فتقوم الطبقة الغالبة ، بإنشاء أداة سياسية لحماية مصالحها الاقتصادية ، والحفاظ على مركزها الرئيسي . وهذه الأداة السياسية هي الحكومة ، بمختلف أشكالها التاريخية .

وهذا التفسير الماركسي للدولة او الحكومة ، لا يكتسب قيمة علمية مؤكدة ، الا اذا أفلست كل التفاسير ، التي يمكن ان يبرر بها نشوء الدولة في المجتمع البشري ، سوى كونها أداة سياسية للاستغلال الطبقي . واما اذا استطعنا ، ان نفسر هذه الظاهرة الاجتماعية على أساس آخر ، ولم يدحض الدليل العلمي ذلك ، فليس التفسير الماركسي عندئذ ، إلا افتراضاً من عدة افتراضات .

فلن يكون التفسير الماركسي ، تفسيراً علمياً ، إذا أمكن - مثلاً - ان نفسر نشوء الدولة ، على أساس تعقيد الحياة المدنية . ونبرر بذلك قيام الدولة في كثير من المجتمعات البشرية . ففي مصر القديمة - مثلاً - لم تكن الحياة الاجتماعية فيها ممكنة ، بدون جهود معقدة جسيمة ، وعمل واسع شامل ، لتنظيم جريان وفيضان الأنهر الكبيرة ، وتنظيم شؤون الري . فظهرت الدولة لتسيير الحياة الاجتماعية ، والإشراف على العمليات المعقدة ، التي تتوقف الحياة العامة عليها . ولأجل هذا نجد ان طائفة الاكليروس المصريين ، كانوا يتمتعون بمكانة عليا في جهاز الدولة المصرية القديمة ، لا على أساس طبقي ، وإنما على أساس الدور الخطير ، الذي لعبته معارفهم العلمية ، في نظام الزراعة المصرية . وكذلك أيضاً نجد ان رجال الكنيسة ، تمتعوا بمركز كبير في جهاز الدولة الرومانية ، عندما دخل الجرمان في الدولة الرومانية ، أفواجاً متبربرة تلو أفواج . إذ بدت الكنيسة - على إثر ما أدى اليه الغزو الجرماني ، من انهيار التعليم والثقافة - صاحبة الصدارة الفكرية في البلاد ، حيث صار الرجل من رجال الدين الكنيسي ، هو الوحيد الذي يعرف القراءة والكتابة ، والتكلم باللاتينية . وهو الذي يفهم دون غيره ، حساب الشهور ، ويستطيع ان يمارس العمل الرتيب، لتصريف شؤون الإدارة الحكومية، بينما انصرف

ملوك الجرمان ، والقادة العسكريون منهم ، الى صيد الخنازير والإيل والغزال ، وخوض معارك الغزو والتخريب . فكان من الطبيعي ، ان يسيطر رجال الكنيسة على الادارة الحكومية في البلاد ، ويكون لهم أثر كبير في الجهاز السياسي الحاكم ، الأمر الذي جلب لهم من المغانم والمكاسب ، ما جعلهم ـ في رأي الماركسية ـ طبقة ذات مصالح اقتصادية معينة . فالنفود الاقتصادي او المصالح الاقتصادية ، انما حصلت عن طريق الوجود السياسي . واما وجودهم السياسي في جهاز الحكم ، فلم يكن قائماً على أساس ذلك النفوذ الاقتصادي ، الذي اكتسبوه بعد ذلك ، وإنما قام على أساس امتيازاتهم الفكرية والإدارية .

ولن يكون التفسير الماركسي للدولة ، تفسيراً علمياً ، إذا امكن ان نفترض : ان للعقيدة الدينية ، تأثيراً في تكوين كثير من الدول والسلطات السياسية ، التي كانت ترتكز على أساس ديني ، وتتمثل في جماعات لا تشترك في مصلحة طبقية ، وإنما تشترك في طابع ديني واحد .

وكذلك إذا أمكن أن نفترض : ان نشوء الدولة في المجتمع الانساني ، كان إشباعاً لنزعة أصيلة في النفس الانسانية ، التي تملك استعداداً كامناً للميل الى السيطرة والتفوق على الآخرين ، فكانت الحكومة من وحي هذا الميل ، وتعبيراً عملياً عنه .

ولا أريد ان أستقصي كل الفرضيات ، التي يمكن تفسير الدولة على أساسها ، وإنما أرمي من وراء هذا ، الى القول بأن تفسير الماركسية للدولة ، لا يمكن ان يكتسب طابعاً علمياً ، ما لم يستطع ان يدحض سائر تلك الافتراضات ، ويقدم الدليل من الواقع على زيفها .

وقد سقنا تفسير الماركسية للدولة ، كنموذج لسائر مفاهيمها وفرضياتها التاريخية ، التي تفسر المجتمع الانساني على أساسها . فإن جميع تلك الفرضيات تتطلب من الماركسية ـ لكي تصبح نظريات علمية جديرة بالقبول ـ ان تقدم الدليل على كذب كل فرضية سواها . ولا يكفي لقبولها ان تكون

فرضيات ممكنة صالحة للانطباق على الواقع وتفسيره .

فلنرى - اذن - ماذا يمكن للماركسية ان تقدمه من دليل علمي بهذا الصدد ؟ . ان اول وأهم عقبة تواجه الماركسية في هذا المجال ، هي العقبة التي تضعها في طريقها ، طبيعة البحث التاريخي . ذلك ان البحث في المجال التاريخي ، (نشوء المجتمع ، وتطوره ، والعوامل الأساسية فيه) . يختلف عن البحوث العلمية في مجالات العلوم الطبيعية ، التي يستخلصها العالم الفيزيائي - مثلاً - من تجاربه العملية في المختبر .

فالباحث التاريخي ، والعالم الفيزيائي ، وإن كانا يلتقيان عند نقطة واحدة ، وهي : ان كلاً منهما يتناول مجموعة من الظواهر - ظواهر المجتمع البشري كالدولة والأفكار والملكية . او ظواهر الطبيعة كالحرارة والصوت والنور - ويحاولان تنظيم تلك الظواهر ، بصفتها مواداً للبحث ، واستكشاف أسبابها ، والعوامل الأساسية فيها . . . غير أنهما يختلفان في موقفهما العلمي ، من تلك الظواهر موضوعة الدرس ومرد اختلافهما الى سببين : فان الباحث التاريخي ، الذي يريد ان يفسر المجتمع البشري ، ونشوءه وتطوره ومراحله ، في ضوء الظواهر التاريخية والاجتماعية ، لا يستطيع ان يتبين هذه الظواهر بصورة مباشرة ، كما يتبين العالم الفيزيائي ظواهر الطبيعة ، التي يدرسها في مختبره الخاص ، وإنما هو مضطر الى تكوين فكرة عنها ، ترتكز على النقل والرواية ، وشتى المخلوقات العمرانية وغيرها من الآثار ، ذات الدلالة الناقصة . فالفرق إذن كبير جداً ، بين الظواهر الطبيعية ، التي يرتكز عليها البحث العلمي ، في العلوم الطبيعية ، بصفتها المواد الرئيسية له ، وبين الظواهر التاريخية ، التي يقوم على أساسها البحث التاريخي ، بصفتها مواداً أولية له . فالمواد في العلوم الطبيعية ، ظواهر معاصرة للعالم الطبيعي ، موجودة في مختبره ، يستطيع مشاهدتها ، وتسليط الضوء العلمي عليها ، وبالتالي وضع تفسير كامل لها . . وعلى العكس من ذلك تماماً ، المواد التي يملكها الباحث التاريخي . فإنه لدى محاولة استكشاف العوامل الأساسية في المجتمع ، وكيفية نشوئه وتطوره ، مضطر الى الإعتماد في تكوين مواد البحث ، وفي الاستنتاج

والتفسير ، على كثير من الظواهر التاريخية للمجتمع ، التي لا يستطيع الباحث مشاهدتها ، إلا من خلال النص والرواية ، او من خلال بعض الآثار التاريخية الباقية ونذكر على سبيل المثال انجلز ، بوصفه باحثاً تاريخياً ، حاول في كتابه (اصل العائلة) تفسير الظواهر الاجتماعية علمياً ، فاضطر الى الاعتماد ـ بصورة رئيسية ـ في استنتاجاته ، على روايات ومزاعم مؤرخ أو رحالة معين ، هو مورغان .

وهكذا يختلف البحث التاريخي ، عن البحث الطبيعي من ناحية المادة (الظواهر) ، التي يملكها الباحث ، ويقيم عليها تفسيره واستنتاجه . ولا يقف اختلافهما عند هذا الحد . فإنهما كما يختلفان من ناحية المادة ، كذلك يوجد سبب آخر لاختلافهما ، من ناحية الدليل الذي يمكن للباحث استخدامه ، في سبيل تدعيم هذا التفسير العلمي او ذاك .

فإن الباحث التاريخي حين يحصل على مجموعة من الظواهر والأحداث التأريخية ، لا يملك تجاهها تلك الإمكانيات ، التي يملكها الفيزيائي مثلاً ، تجاه الذرة وظواهرها ، ونواتها وكهاربها واشعاعاتها . لأن الباحث التاريخي ، مضطر لأخذ الظواهر والأحداث التاريخية كما هي ، ولا يمكنه ان يطور او يغير شيئاً منها ، عن طريق التجربة . واما العالم الفيزيائي ، فهو يستطيع ان يجري تجاربه المختلفة على المادة التي يعالجها ، ويستبعد منها ما يشاء ، ويضم اليها ما يشاء . وحتى في المجال الذي لا تخضع المادة المدروسة فيه للتغيير ، كعلم الفلك ، يمكن للعالم الفلكي ان يغير من علاقاته بتلك المادة ، بواسطة التلسكوب ، ومن موقعه واتجاهاته .

وعجز الباحث التاريخي عن القيام بتجارب على الظواهر التاريخية والاجتماعية يعني عدم تمكنه من تقديم دليل تجريبي على نظرياته ، التي يفسر بها التاريخ ، ويستكشف أسراره .

فلا يستطيع ـ مثلاً لدى محاولة الكشف عن العامل الأساسي لظاهرة تاريخية معينة ـ ان يستعمل الأساليب العلمية الأساسية ، التي يقررها المنطق

التجريبي ، ويستعملها العلماء الطبيعيون ، كطريقتي : الاتفاق والاختلاف ، الطريقتين الرئيسيتين في الاستدلال التجريبي . لأن هاتين الطريقتين تتوقفان كلاهما ، على إضافة عامل بأسره ، او حذف عامل بأسره ، لنرى مدى ارتباطه مع عامل آخر . فلكي يثبت علمياً ، ان (ب) هي سبب (أ) يجمع بينهما في ظروف مختلفة . وهذه هي طريقة الاتفاق . ثم يعزل (ب) ، ليرى هل يزول (أ) تبعاً لذلك . وهذه هي طريقة الاختلاف . ومن الواضح ان الباحث التاريخي ، لا يتمكن من تغيير الواقع التاريخي للانسانية ، ولا يقدر على شيء من ذلك .

ولنأخذ ـ مثلاً على ذلك ـ الدولة بوصفها ظاهرة تاريخية ، والحرارة بوصفها ظاهرة طبيعية . فان العالم الطبيعي إذا حاول ان يفسر الحرارة ، تفسيراً علمياً ويستكشف السبب الرئيسي لها ، أمكنه أن يفترض : ان الحركة هي سبب الحرارة ، إذا أدرك اقترانهما في حالات عديدة . ولكي يتأكد من صحة هذا الافتراض ، يستعمل طريقة الاتفاق ، فيقوم بعدة تجارب ، يحاول في كل واحدة منها ، إبعاد شيء من الأشياء ، التي تقترن بالحركة والحرارة ، ليتأكد من ان الحرارة توجد بدونه ، وأنه ليس سبباً لها . ويستعمل أيضاً طريقة الاختلاف ، فيحاول ان يقوم بتجربة : يفصل فيها الحركة عن الحرارة ، ليتبين ما إذا كان من الممكن ان توجد حرارة بدون حركة ، فإذا كشفت التجربة : ان الحرارة توجد متى ما وجدت الحركة ، مهما كانت الظروف والأحداث الأخرى وأنها تختفي في الحالات التي لا توجد فيها حركة ثبت علمياً ان الحركة هي سبب الحرارة .

وأما الباحث التاريخي ، حين يتناول الدولة بصفتها ظاهرة تاريخية في حياة الانسان ، فهو قد يفترض أنها نتاج مصلحة اقتصادية ، لفئة معينة من المجتمع ، ولكنه لا يستطيع ان يدحض الافتراضات الأخرى بالتجربة . فلا يمكنه مثلاً ان يبرهن تجريبياً ، على أن الدولة ليست نتاجاً لنزعة سياسية في نفس الإنسان او لحالة تعقيد معينة في الحياة المدنية والاجتماعية . لأن غاية ما يتاح للباحث التاريخي ، ان يضع إصبعه على عدد من الحالات التاريخية ،

التي اقترن فيها ظهور الدولة بمصلحة اقتصادية معينة ، ويحشد عدداً من الأمثلة التي وجد فيها الدولةوالمصلحة الإقتصادية معاً (وهذا ما يسمى في المنطق التجريبي او العلمي بطريقة التعداد البسيط) .

ومن الواضح ان طريقة التعداد البسيط هذه ، لا تبرهن علمياً على ان المصلحة الإقتصادية الطبقية هي السبب الأساسي الوحيد ، لظهور الدولة إذ من الجائز ان يكون للعوامل الأخرى أثرها الخاص ، في تكوين الدولة ، وحيث ان الباحث لا يستطيع ان يغير الواقع التاريخي ـ كما يغير الفيزيائي الظواهر الطبيعية بتجاربه ـ فهو لا يتمكن من إفراز وعزل سائر العوامل الأخرى ، عن واقع المجتمع ليدرس نتيجة هذا العزل ، ويتبين : ما إذا كانت الدولة ـ كظاهرة اجتماعية ـ ستزول بعزل تلك العوامل ، أولا

ويستخلص مما سبق ان البحث التاريخي يختلف عادة عن البحوث العلمية الطبيعية . من ناحية المادة التي يقوم على أساسها الإستنتاج ، **أولاً** . ومن ناحية الدليل الذي يدعم ذلك الإستنتاج **ثانياً** .

وإذا استبعدنا الدليل التجريبي الدقيق ، عن نطاق البحث التاريخي ، لم يبق لدى مفسري التاريخ الا الملاحظة المنظمة ، التي تحاول ان تستوعب اكبر مقدار ممكن ، من أحداث التاريخ وظواهره ، حيث يأخذها الباحث التاريخي كما هي ، ويحاول ان يفسرها ، ويضع لها مفاهيمها العامة ، على طريقة التعداد البسيط .

وعلى هذا الأساس نعرف : ان الماركسية لم تكن تملك ـ حين وضعت مفهومها الخاص عن التاريخ ـ سنداً علمياً لها ، سوى الملاحظة ، التي رأتها الماركسية كافية ، للتدليل على وجهة نظرها المعينة الى التاريخ . وأكثر هذا ، انها زعمت : ان الملاحظة المحدودة في نطاق تاريخي ضيق ، تكفي وحدها لإستكشاف قوانين التاريخ كلها ، واليقين العلمي بها . فقد قال أنجلز :

« ولكن فيما كان البحث عن هذه الأسباب المحركة في التاريخ مستحيلاً تقريباً ، في سائر المراحل السابقة ،

بسبب تعثر علاقتها وتخفيها مع ردود الفعل ، التي تؤثر بها ، فإن عصرنا قد بسّط هذه العلائق كثيراً ، بحيث امكن حل اللغز ، فمنذ انتصار الصناعة الكبرى ، لم يعد خافياً على أحد في إنكلترا ، بأن النضال السياسي كله يدور فيها حول طموح طبقتين الى السلطة ، الا وهما : الارستقراطية العقارية ،والبورجوازية»[1]

ومعنى هذا : أن ملاحظة الوضع الإجتماعي ، في فترة معينة من حياة أوروبا او انكلترا خاصة ، كانت كافية في رأي المفكر الماركسي الكبير انجلز ، لليقين العلمي ، بأن العامل الإقتصادي ، والتناقض الطبقي ، هو العامل الأساسي في التاريخ الإنساني كله ، بالرغم من ان فترات التاريخ الأخرى ، لا تكشف عن ذلك لأنها غائمة معقدة ، كما اعترف بذلك (انجلز) نفسه ، فمشهدواحد من مشاهد التاريخ في القرن الثامن عشر او التاسع عشر ، استطاع ان يقنع الماركسية بأن القوى المحركة للتاريخ ، عبر عشرات الآلاف من السنين ، هي قوى العامل الإقتصادي ، يقنعها بذلك لا لشيء ، إلا لأن هذا العامل ، هو الذي بدا لهاأنه مسيطر على ذلك المشهد التاريخي الخاص ، مشهد انكلترا في تلك الفترة المحدودة من تاريخها . مع ان سيطرة عامل معين ، على مجتمع في فترة خاصة ، لا تكفي للتدليل على سيطرته الرئيسية ، في كل أدوار التاريخ ، وفي كل المجتمعات ، إذ قد يكون لهذه السيطرة نفسها أسبابها وعواملها الخاصة . فيجب قبل إصدار الأحكام النهائية في حق التاريخ ، ان يقارن المجتمع الذي بدا العامل الإقتصادي مسيطراً عليه ، بالمجتمعات الأخرى ، حتى يبحث عما اذا كان لهذه السيطرة ، ظروفها وأسبابها الخاصة ؟.

ومن الجدير بنا بهذا الصدد ان نلاحظ كلاماً آخر لأنجلز ، ساقه في مناسبة أخرى ، وهو يعتذر عن أخطاء وقع فيها ، من جراء تطبيق الديالكتيك

---

(١) لودفيج فيورباخ : ص ٩٥ .

على غير المجتمع ، من مجالات الكون والحياة ، قائلاً :

« وغني عن البيان ، بأنني كنت قد عمدت الى سرد المواضيع في الرياضيات والعلوم الطبيعية ، سرداً عاجلاً وملخصاً ، بغية ان أطمئن تفصيلاً الى ما لم اكن في شك منه بصورة عامة ، الى ان نفس القوانين الديالكتيكية للحركة ، التي تسيطر على العفوية الظاهرة للحوادث في التاريخ ، تشق طريقها في الطبيعة . . . »[1] .

ونحن إذا قارنا هذا الكلام بالكلام السابق لأنجلز ، استطعنا ان نعرف كيف أتيح لمفكر ماركسي مثل أنجلز ، أن يكون مفهومه العام عن التاريخ ، وبالتالي مفهومه الفلسفي عن الكوّن والحياة وكل ظواهرها ، من خلال الضوء الذي يلقيه مشهد تاريخي واحد لمجتمع خاص من المجتمعات البشرية . في فترة محدودة من الزمن بطريقة سهلة جداً . فما دام هذا المشهد التاريخي المعين ، يكشف عن صراع بين جماعتين في المجتمع ، فيجب ان يكون التاريخ كله صراعاً بين المتناقضات . واذا كان التناقض هو الذي يسود التاريخ ، فيكفي هذا ليؤمن انجلز بأن نفس قوانين التناقض هذه ، تشق طريقها في الطبيعة ، على حد تعبيره ، وأن الكون كله صراع بين مختلف التناقضات الداخلية .

ثانياً ـ هل يوجد مقياس أعلى ؟

إن المقياس الأعلى في رأي الماركسية ، لاختبار صحة كل نظرية ، هو مدى نجاحها في مجال التطبيق . فالنظرية عند الماركسيين لا يمكن ان تنفصل عن التطبيق وهذا ما يسمى في الديالكتيك بوحدة النظرية والتطبيق . قال ماوتسي تونغ :

---

(١) ضد دوهرنك : ج٢ ص ١٩٣ .

« إن نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية تضع التطبيق في المقام الأول . فهي ترى ان اكتساب الناس للمعرفة يجب ان لا ينفصل بأية درجة كانت عن التطبيق وتشن نضالاً ضد كل النظريات الخاطئة التي تنكسر أهمية التطبيق ، او تسمح بانفصال المعرفة عن التطبيق »[1] .

وقال جورج بولتزير :

« فمن المهم إذن ان نفهم معنى وحدة النظرية والتطبيق ، ومعنى ذلك : أن من يهمل النظرية يقع في فلسفة الممارسة . فيسلك كما يسلك الأعمى ويتخبط في الظلام ، اما ذلك الذي يهمل التطبيق فيقع في الجمود المذهبي »[2] .

على هذا الأساس نريد ان ندرس المادية التاريخية ، وبكلمة أخرى : ندرس النظرية الماركسية العامة عن التاريخ ، لنتعرف على نصيبها من النجاح ، في مجال التطبيق الثوري الذي خاضه الماركسيون .

ومن الواضح ، ان الماركسيين إنما أتيحت لهم محاولة تطبيق النظرية ، بالنسبة الى جزء خاص منها ، وهو الجزء الذي يتصل بتطوير المجتمع الرأسمالي الى مجتمع إشتراكي ، وأما الجوانب الأخرى من النظرية ، فهي تتعلق بقوانين لمجتمعات تاريخية ، وجدت في حياة الإنسان وانصرمت ، ولم تعاصرها الماركسية ولا ساهمت في إيجادها .

فلنأخذ الجزء الخاص من النظرية ، الذي يتصل بتطوير المجتمع الرأسمالي ونشوء الإشتراكية ، والذي مارست الماركسية تطبيقه ، لنتبين وحدة النظرية والتطبيق او تناقضهما ،وبالتالي لنحكم على النظرية ، وفقاً لمقدار

(١) حول التطبيق ، ص٤ .

(٢) المادية والمثالية في الفلسفة : ص١١٤ .

نجاحها او فشلها في مجال التطبيق ما دام التطبيق في رأي الماركسية هو المعيار الأساسي لتقويم النظريات ، والعنصر الضروري للنظرية العلمية الصحيحة .

وبهذا الصدد ، يمكننا ان نقسم البلاد الاشتراكية ، التي مارست تطبيق النظرية الماركسية جزئياً او كلياً ، الى قسمين ، جاء التطبيق في كل منها بعيداً عن النظرية ونبوءاتها العلمية وما حددته من قوانين لمجرى التاريخ وتياراته الاجتماعية .

فالقسم الأول هو : البلاد الإشتراكية ، التي فرض عليها النظام الاشتراكي فرضاً ، بقوة الجيش الأحمر ، كعدة من أقطار أوروبا الشرقية ، مثل : بولونيا وتشيكوسلوفاكيا والمجر ، ففي هذه الأقطار ونظائرها ، لم يحصل التحول الإشتراكي بحكم ضرورة من الضرورات التي تحددها النظرية ، ولم تنبثق الثورة عن تناقضات المجتمع الداخلية ، وإنما فرضت من الخارج ومن الأعلى بواسطة الحرب الأجنبية والغزو العسكري المسلح وإلا فأي قانون من قوانين التاريخ شق المانيا نصفين وأدرج جزءها الشرقي ضمن العالم الإشتراكي ، وجزءها الآخر ضمن العالم الرأسمالي ؟ أهو قانون القوى المنتجة ؟ او حكم الجيش الفاتح ، الذي فرض على البقعة التي ملكها نظامه وأفكاره ؟! .

وأما القسم الثاني من البلاد الإشتراكية : فقد أقيمت فيها الأنظمة الإشتراكية بقوة الثورات الداخلية ، ولكن هذه الثورات الداخلية لم تتجسد فيها قوانين الماركسية ، ولم تجيء طبقاً للنظرية التي حل بها الماركسيون كل ألغاز التاريخ .

فروسيا ـ وهي البلد الأول في العالم الذي سيطر عليه النظام الإشتراكي بفعل الثورات الداخلية ـ قد كانت في مؤخرة الدول الأوروبية ، من الناحية الصناعية ، ولم يكن نمو القوى المنتجة فيها ، قد بلغ الدرجة التي تحددها النظرية لإمكانية التحول ، واندلاع الثورة الإشتراكية . فلم يلعب تزايد القوى المنتجة دوره الرئيسي في تقرير شكل النظام ، وتكوين جوهر المجتمع

وفقاً للنظرية ، بل لعب دوراً معكوساً ، إذ نمت القوى المنتجة في بلاد كفرنسا وبريطانيا والمانيا نمواً هائلاً ، ودخلت تلك البلاد في درجة عالية من التصنيع ، وبمقدار ارتقائها في هذا المضمار ، كان بعدها عن الثورة ، ونجاتها من الانفجار الثوري الشيوعي المحتوم ، في مفاهيم المادية التاريخية .

وأما روسيا فقد كانت الحركة التصنيعية فيها منخفضة جداً ، وكان الرأسمال المحلي عاجزاً تماماً عن حل مشاكل التصنيع السريع ، في ظل ظروفها السياسية والإجتماعية ، ولم يكن هناك موضوع للقياس : بين الرأسمالية الصناعية في تلك البلاد المتخلفة ، وبين قوى الصناعة وضخامة الرأسمال الصناعي في الغرب الأوروبي ، ومع ذلك اخصب الاتجاه الثوري فيها وتفجر ، وجاءت الثورة الصناعية ، كنتيجة للثورة السياسية ، فكان الجهاز الإنقلابي في الدولة ، هو الأداة الفعالة لتصنيع البلاد ، وتطوير قواها المنتجة ، ولم يكن التصنيع وتطوير قوى البلاد المنتجة ، هو السبب في خلق ذلك الجهاز وإنشاء تلك الأداة .

وإذا كان من الضروري ، ان نربط بين الثورة من ناحية ، وحركة التصنيع والقوى المنتجة من ناحية أخرى ، فالشيء المعقول ان نعكس العلاقة الماركسية المفترضة بين الثورة والتصنيع ، فنعتبر ان انخفاظ المستوى الصناعي والإنتاج ، من العوامل المهمة ، التي أدت الى دق أجراس الثورة في بلد كروسيا ، على العكس تماماً من افتراض النظرية الماركسية ، القائل : إن الثورة الإشتراكية ، بموجب القوانين المادية للتاريخ ، لا تكون إلا نتاجاً لنمو الرأسمالية الصناعية وبلوغها الذروة . فروسيا مثلاً ـ لم يدفعها نمو قوى الإنتاج إلى الثورة ، بمقدار ما دفعها انخفاض تلك القوى وتخلفها الخطر ، عن ركب الدول الصناعية ، التي قفزت بخطوات العمالقة في مضمار الصناعة والإنتاج ، فكان لا بد لكي تحتفظ روسيا بوجودها الحقيقي في الأسرة الدولية ، ان تنشيء الجهاز السياسي والإجتماعي ، الذي يحل مشاكل التصنيع حلاً سريعاً ، ويدفع بها الى الأمام ، في حلبات التصنيع ومجالات السباق الدولي الهائل ، وبدون خلق الجهاز القادر على حل هذه المشاكل تقع روسيا

حتماً فريسة الإحتكارات ، التـي تقيمها الدول السباقة ، وينتهي وجـودها كـدولة حرة على مسرح التاريخ .

وهكـذا نجد ـ إذا نـظرنا الى روسيـا من زاويـة القـوى المنتجـة ، والحـالـة الصناعيـة كـما تنظر المـاركسية دائـماً ـ ان المشكلة الرئيسيـة هي : مشكلة إيجاد التصنيع ، لا تناقض نمو التصنيع مع كيانات المجتمع السياسية والإقتصادية .

وقد تسلمت الثورة الإشتـراكية الحكم واستـطاعت بطبيعـة كيانها السيـاسي (القائم على سلطة مطلقة لا حدود لها) وطبيعة كيانها الإقتصادي (القائم على تـركيز كـل عمليات الإنتـاج في وجهة واحـدة هي الدولـة) ان تخـطو خـطوات جبـارة في تصنيع البـلاد . فكانت الحكـومة الإشتـراكيـة هي إلتي تخلق أسباب وجودها ، والمبررات الماركسية لنشوئهـا ، وتنشيء الطبقـة التي تزعم أنها تمثلهـا ، وتنقـل القوى المنتجـة في البلد الى المرحلة التي أعـدها (مـاركس) لإشتـراكيتـه العلمية .

ومن حقنا بعد هذا أن نتساءل عما إذا كانت تقـوم حكومـة ثوريـة في روسيا تحمل الطابع السياسي والإقتصـادي للإشتـراكية ، لـو ان روسيا لم تكن متـأخرة صناعياً وسياسياً وفكرياً ، عن مستوى الدول الصناعية الكبرى ؟!

والصين ـ وهي البلد الآخر الـذي ساد فيه النـظام الإشتراكي بـالثورة نجـد فيهـا ـ كما وجـدنا في روسيـا ـ التناقض الـواضح بـين النظريـة والتـطبيق . فلم تكن الثورة الصناعيـة هي العامـل الأساسي في تكـوين الصين الجـديدة ، وقلب نـظام الحكم فيها ، ولم يكن لـوسائـل الإنتاج ، وفـائض القيمـة ، وتنـاقضـات رأس المـال ، التي تقررهـا قوانـين المادية التاريخيـة ، اي دور رئيسي في المعتـرك السياسي .

وشيء آخـر جديـر بالمـلاحظة هـو : ان الثورات الـداخلية ، التي مـارست عمليـة تطبيق الإشتـراكية المـاركسية ، لم تكن تعتمد في انتصارهـا عـلى الصـراع الـطبقي ، وانهيـار الـطبقـة الحـاكمـة امـام الـطبقـة المحكـومـة ، بسبب شـدة التنـاقضات الـطبقية بينهـما ، بمقدار مـا اعتمدت عـلى انهيـار الجهـاز الحـاكم ،

انهياراً عسكرياً ، في ظروف حربية قاسية ، كانهيار الحكم القيصري في روسيا عسكرياً ، بسبب ظروف الحرب العالمية الأولى ، الأمر الذي مكن للقوى المعارضة ـ وعلى رأسها الحزب الشيوعي ـ من الإنتصار السياسي ، بشكل ثوري ، أدى الى امتلاك الحزب الشيوعي لأزِمة الحكم ، بصفته أبرع القوى المعارضة تنظيماً وتكتلاً ، وأقواها وحدة من الناحية الفكرية القيادية ، وكذلك الثورة الشيوعية في الصين ، فإنها وإن بدأت قبل الغزو الياباني ، ولكنها ظلت لمدة عقد كامل ، تنتشر وتتوسع ، لتخرج نهائياً منتصرة بانتهاء الحرب . فلم يستطع التطبيق مرة واحدة حتى الآن ان يحقق النصر عن طريق التناقض الداخلي فحسب ، او ان يحطم جهاز الدولة ما لم تحطم الجهاز ظروف حربية وخارجية ، تدعو الى زعزعته وانهياره .

فملامح النظرية وسماتها العامة ، لم تبد على التطبيق ، وإنما كل ما بدا من خلال التطبيق ، ان مجتمعاً حدثت فيه ثورة قلبت نظامه ، وعصفت بالجهاز الحاكم فيه ، بعد ان تصدع هذا الجهاز لظروف عسكرية وخارجية واجتاح الناس شعور قوي بالحاجة الى لون جديد من الحياة السياسية والإجتماعية .

ونفس هذه العوامل التي أنجحت الثورة في روسيا ، او هيأت لها ، كانت موجودة ـ كلياً او جزئياً ـ في عدة أقطار أخرى ، شهدت نفس ما شاهدته روسيا من ظروف عسكرية ، وتمخضت على أثر الحرب العالمية الأولى بثورات مماثلة ، لعب فيها تصدع السلطات الحاكمة ، والشعور القوي بعدم كفاءتها ، والاحساس بالحاجة المتزايدة الى التقدم السريع ، للإلتحاق بالركب الامامي للعالم . دوراً خطيراً ، غير ان الثورة الوحيدة التي اتخذت الطابع الإشتراكي ، هي الثورة الروسية . ولا يمكننا ان نجد سبب ذلك في اختلاف قوى الإنتاج ، التي كانت متشابهة الى حد ما في تلك الأقطار ، وإنما نجده في الظروف الفكرية التي كانت تمر بها تلك الأقطار ، والتيارات المتناقضة التي كانت تعمل في الحقل السياسي ، والمجال الثوري هنا وهناك .

فإذا كان من الحق ما يزعمه المنطق الديالكتيكي للماركسية ، من وحدة

النظرية والتطبيق ، وان التطبيق هو الأساس الوحيد لتدعيم النظرية ، فمن الحق أيضاً ان المادية التاريخية ، لا تزال تفقد حتى الآن هذا الدليل ، لأن التطبيق الذي حققته الماركسية ، لم يحمل خصائص النظرية ، ولم تنعكس عليه ملامحها. حتى أن لينين ـ هو الثوري الروسي الأول ، الذي كان يخوض معركة التطبيق ويقودها ـ لم يستطع ان يتنبأ بموعد وبشكل إندلاع الثورة ، إلا بعد ان أصبحت الثورة على قاب قوسين او أدنى . وليس ذلك إلا لأن دلائل المجتمع وأحداثه ، لم تكن لتنطبق على الدلائل والأحداث ، التي تحدد النظرية على أساسها ، سمات المجتمع ، المشرف على العمل الثوري الاشتراكي . فقد خطب لينين في اجتماع للشباب الإشتراكي السويسري ، قبل شهر واحد من ثورة شباط وقبل عشرة أشهر من ثورة أكتوبر الشيوعية ، فقال في خطابه :

« لعلنا نحن أبناء الجيل الذي يكبركم ، لن نعيش لنرى المعارك الحاسمة للثورة الإشتراكية ، الموشكة على الإندلاع ، ولكن يبدو لي ، أنني أستطيع أن أعرب بأقصى ثقة ، عن الأمل بأن يتاح للشبان العاملين في الحركة الإشتراكية الرائعة في سويسرا ، وبقية أنحاء العالم ، الحظ الطيب ، ليس فحسب بالمساهمة في القتال أثناء الثورة البروليتارية الوشيكة ، بل كذلك في الخروج ظافرين منها » .

قال لينين هذا ، وبعد عشرة أشهر فقط ، تزعّم الثورة الإشتراكية التي انفجرت في روسيا ، وجاءت به الى الحكم . وأما الشبان العاملون في الحركة الاشتراكية الرائعة في سويسرا ، على حد تعبيره ، فلا يزالون حتى اليوم ، لم يتح لهم الحظ الطيب ، الذي تمناه لهم بالمساهمة في الثورة البروليتارية ، والخروج منها ظافرين .

ثالثاً ـ هل استطاعت الماركسية إستيعاب التاريخ ؟

المادية التاريخية (الماركسية) ـ كما سبق ـ مجموعة من الإفتراضات العلمية

يختص كـل واحـد منهـا بمـرحلة محـدودة من مـراحـل التـاريــخ ، وتتكـون من مجموعها الفرضية العـامة في تفسـير التاريـخ ، القائلة : بـأن المجتمع دائـماً وليد الوضع الاقتصادي الذي تحدده وتفرضه قوى الإنتاج .

والواقع ان أروع ما في المـاركسية ، وأكثر قـواها التحليليـة إغراءً وأستهواءاً إنمـا هو قـوة هذا الشمـول والاستيعاب ، الـذي تتميـز بـه عـلى أكـثر التفـاسـير الأخرى ، للعمليات الإجتمـاعية او الإقتصـادية ، وتعبـر من خلالـه عن ترابط وثيق محـدد ، بين مختلف تلك العمليـات ، في كل الميـادين الإنسانيـة . فليست الماركسية فكرة نظرية محدودة ، او تحليـلاً اجتماعيـاً او اقتصاديـاً فحسب ، وإنما هي تعبير تحليلي شـامل عن كـل العمليات الاجتمـاعية والإقتصـادية والسيـاسية كما تجري منـذ آلاف السنين في مجـراها التـاريخي الطويـل ، لتتكون منهـا في كل لحظة تاريخية حاسمـة ، حالـة معينة ، تحـدد بنفسها وبـطريقة جـدلية مـا يعقبها من حالات متلاحقة على مدار الزمن ، تتتابع في لحظات تاريخية فاصلة .

ومن الطبيعي ان تستأثر مثل هـذه النظريـة بتقديـر الناس ، وتـوحي اليهم بالإعجاب أكـثر من أي نظريـة أخرى مـا دامت قد زعمت لهم أنهـا وضعت في أيديهم كل أسرار الإنسانيـة ، وألغاز التـاريخ ، ومـا دامت قد تفـوقت على كـل النـظريات العلميـة ، عن الإجتماع والإقتصـاد ، في نقطة ذات وزن جمـاهيـري كبـير ، وهي : أنها استطاعت ان تمـزج آمـال النـاس بـالتحليـل العلمي ، وأن تقـدم اليهم أمـانيهم التقليـديـة في إطـار تحليـلي ، قـائم عـلى أسس مـاديـة ومنطقية ، بالمقدار الـذي أتيح لمـاركس ان يصل اليـه ، بينما لم تكن النـظريات العلمية الأخرى في الاجتماع والاقتصاد ، تظفر ـ على أفضل تقـدير ـ إلا بعنـاية حفنة من العلماء والاخصائيين .

والمادية التاريخية ، بوصفها فرضية عـامة ، تقـرر ـ كما عـرفنا سـابقاً ـ : ان جميـع الأوضاع والـظواهر الاجتمـاعية ، نـابعة من الـوضع الاقتصـادي ، وهـو بـدوره يتكون نتيجـة لوضـع القوى المنتجـة . فالـوضـع الاقتصـادي هـو همـزة الوصل ، بين قوة الانتـاج الرئيسيـة ، وجميع الـظواهر والأوضـاع الاجتماعيـة ، كما قال بليخانوف :

« إن الوضع الاقتصادي لشعب ما ، هو الذي يحدد وضعه الاجتماعي ، والوضع الاجتماعي لهذا الشعب ، يحدد بدوره وضعه السياسي والديني ، وهكذا دواليك . ولكنكم ستتساءلون عما إذا لم يكن للوضع الاقتصادي من سبب أيضاً ؟ . . لا ريب ان لهذا الوضع سببه الخاص به ، ككل شيء في هذه الدنيا ، وهذا السبب . . . هو الصراع الذي يخوضه الانسان مع الطبيعة »[1] .

« ان علاقات الانتاج ، تحدد جميع العلاقات الأخرى التي توحد بين الناس في حياتهم الاجتماعية ، وأما علاقات الانتاج فيحددها وضع القوى المنتجة »[2] .

فالقوى المنتجة هي التي تخلق الوضع الاقتصادي ، وتطوره تبعاً لتطورها ، والوضع الاقتصادي هو الأساس العام لهيكل البناء الإجتماعي ، وما فيه من ظواهر وأوضاع . هذه هي الوجهة العامة للمادية التاريخية .

* * *

وتتردد في أوساط الكتاب المناهضين للأفكار الماركسية ، مناقشتان للماركسية التاريخية ، بوصفها نظرة عامة عن التاريخ :

الأولى : إن التاريخ إذا كان محكوماً للعامل الاقتصادي ، وللقوى المنتجة ، وفقاً لقوانين طبيعية تسير به من الإقطاع الى الرأسمالية مثلاً ، ومنها الى الاشتراكية ، فلماذا تبذل هذه الجهود الجبارة من الماركسيين ، في سبيل تكتيل اكبر عدد ممكن ، لشن ثورة فاصلة على الرأسمالية ؟! ولم لا يدع الماركسيون قوانين التاريخ تعمل ، فتكفيهم هذه المهمة الشاقة ؟! .

الثانية : ان كل إنسان يحس - بالضرورة - ان له دوافع أخرى ، لا تمت

(١) المفهوم المادي للتاريخ : ص٤٦ .

(٢) نفس المصدر : ص٤٨ .

الى الطابع الاقتصادي بصلة ، بل قد يضحي في سبيلها بمصالحه الاقتصادية وبحياته كلها في بعض الأحايين ، فكيف يعتبر العامل الاقتصادي هو المحرك للتاريخ ؟!.

ومن حق البحث العلمي الموضوعي ، أن نسجل رأينا في هاتين المناقشتين بوضوح . فهما تعبران عن عدم استيعاب المفهوم الماركسي للتاريخ ، أكثر مما تعبران عن خطأ المفهوم نفسه .

ففيما يتصل بالمناقشة الأولى ، يجب ان نعرف موقف الماركسية من الثورة . فإنها لا تعتبر الثورة والجهود التمهيدية التي تبذل في سبيلها ، شيئاً منفصلاً عن قوانين التاريخ ، بل هي جزء من تلك القوانين ، التي يجب ـ علمياً ـ ان توجد كي ينتقل التاريخ من مرحلة الى مرحلة أخرى . فالثوريون حين يتجمعون في سبيل الثورة ، إنما يعبرون بذلك عن الحتمية التاريخية .

ونحن حين نقرر هذا ، نعلم ان الماركسية ـ نفسها ـ لم تستطع أحياناً ، ان تتفهم ـ بوضوح ـ متطلبات مفهومها العلمي عن التاريخ ومستلزماته ، حتى لقد كتب ستالين يقول :

« إن المجتمع غير عاجز أمام القوانين . وأن في وسعه عن طريق معرفة القوانين الاقتصادية ، وبالاستناد اليها ، ان يحد من دائرة فعلها ، وان يستخدمها في مصلحة المجتمع ، وان يروضها ، مثلما يجري حيال قوى الطبيعة وقوانينها »[1] .

وكتب بولتزير ـ نظير هذا ـ قائلاً :

« إن المادية الجدلية ، في تأكيدها للطابع الموضوعي لقوانين المجتمع ، تؤكد ـ في نفس الوقت ـ الدور الموضوعي الذي تلعبه الأفكار ، يعني النشاطات العلمية

---

(١) دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع ، ص٢٢ .

الـواعية ، ممـا يتيح للنـاس ان يؤخروا او يقـدمـوا ، وان يشجعوا او يعرقلوا ، تأثير قوانين المجتمع »[1] .

ومن الواضح ، ان هـذا الاعتراف المـاركسي ، بسيطرة الإنسـان عن طريق أفكاره ونشاطاته الواعية ، على تأثير قوانـين المجتمع ، وعـلى تقديمـه وتأخيـره لا يتفق مـع الفكرة العلميـة عن التاريـخ لأن التاريـخ اذا كان مسيـراً وفق قوانـين طبيعية عامة ، فوعي الانسان وعلمه بقـوانين التـاريخ ، انمـا يعبر عن جـزء من الحقـل الذي تحكمـه تلك القوانـين . فكل مـا يقـوم بـه هـذا الـوعي والنشـاط الانسـاني من أدوار ، فهـو تعبـير حتمي عن تلك القـوانـين ، وعن تـأثيـرهـا المحتوم ، وليس تقديمـاً لهذا التـأثير او تـأخيراً لـه . فالمـاركسيون حينـما يمعنون ـ مثـلاً ـ في خلق الفتن ، لتعميق التنـاقضـات ومضـاعفـاتهـا ، ينفـذون قـوانـين التـاريخ ، لأن نشـاطهم الواعي جـزء من الكل التـاريخي ، لا أنهم يستعجلون تلك القـوانين . وليس مـوقف الفئات التي تعمـل بوعي سيـاسي ، من قـوانـين التـاريخ ، كمـوقف العالم الـطبيعي من قوانـين الطبيعـة ، التي يجرب عليهـا في مختبـر ، فإن العـالم الـطبيعي ، يستـطيـع ان يقـدم او يؤخـر من تـأثـير قـوانـين الـطبيعة ، بمـا يحدث من تغيـرات في وضـع الـطبيعـة التي يجـربهـا . لأن قوانين الـطبيعـة التي يجـربهـا ، لا تتحكم في عمله ، فهـو يستـطيـع ان يسيـطر عـلى تأثيرهـا . بما يهيء للتجـربة من شـروط . واما العـاملون في الحقل السيـاسي ، فلا يمكنهم ان يتحرروا من قوانين التاريخ ، وان يسيـطروا على تـأثيرهـا . لأنهم دائماً يعبرون عن جزء من العملية التاريخية ، التي تتحكم فيها تلك القوانين .

فمن الخـطأ ـ إذن ـ أن تقول المـاركسية شيئـاً عن السيـطرة عـلى قـوانـين المجتمع ، كما أن من الخطأ أيضاً أن تـوجه اليهـا المناقشـة السابقـة ، التي ترمي الى اعتبار النشاط العمـلي لغواً لا مبـرر له ، مـا دمنـا عـرفنا أن النشـاط العملي بما فيه الثورة جزء من قوانين التاريخ .

ولنأخذ الآن المنـاقشة الثـانية : إن هـذه المناقشـة تسرد ـ عـادة ـ قائمـة من

---

(١) المادية والمثالية في الفلسفة ، ص ١٥٢ .

الـدوافـع ، التي لا تمت الى الاقتصـاد بصلة ، لتنفيـذ القـول بـالعـامـل الإقتصـادي ، كعـامـل رئيسي . وليست هـذه المنـاقشـة بـأدنى الى التـوفيق من المنـاقشة الأولى . فـإن الماركسيـة لا تعني : أن العامـل الإقتصادي هـو الـدافـع الشعوري ، لكل أعمال الإنسان ، على مر التاريخ ، وإنما ترتكـز على القـول : بـأنه هـو القوة التي تعبـر عن نفسهـا ، في وعي النـاس ، بمختلف التعبيـرات . فالسلوك الواعي للانسان ، يصدر عن غايات ودوافع إيـديولـوجية مختلفـة ، قد لا تمت الى الاقتصـاد بصلة ، إلا أنها في الحقيقـة تعبيـرات سـطحيـة عن قـوة أعمق لأنها ليست إلا أدوات يستخـدمهـا العـامـل الاقتصـادي ، ويحـرك بهـا الناس ، في الاتجاه التاريخي المحتوم .

ويجب ان نتجـاوز بهـذا الصـدد عن بعض النصـوص المـاركسيـة ، التي لم تقتصر على هذا القول ، بل جنحت الى التأكيد على اعتبار الاقتصاد غـاية عـامة للنشـاط الاجتماعي ، وليس قـوة محركـة من الخلف فحسب . فقد كتب انجلز يقول :

« إن القـوة ليست سـوى وسيلة ، وان الغـايـة هي المنفعة الاقتصادية . ولما كـانت الغايـة أكثر جـوهريـة من الـوسيلة ، التي تستخـدم لضمـانها ، فـإن الجـانـب الاقتصادي من المسألة ، هو أكثر جوهـرية في ا لتـاريخ ، من الجـانب السيـاسي . في جميـع قضـايـا السيـطرة والإخضـاع ، حتى يومنـا الحاضر ، كـان الاخضاع دومـاً وكـالـة لامـلاء المعـدة ، بـأوسـع مـا في إملاء المعـدة من مدلول»[1] .

ولا شـك عندنا في أن هـذا النص ، قد كتبـه انجلز عـلى عجـل وبقلة أنـاة فجـاء يسابق المـاركسية ـ نفسهـا ـ في غلوّها بـالعـامـل الاقتصـادي ، وينـاقض الواقع الذي يمكننا أن نلمسه في كل حـين . فكثيراً مـا نجد ان المعـدة قد تمتلىء

(١) ضد دوهرنك ، ج٢ ص٢٧ .

بـأوسع مـا في إملاء المعـدة من مدلـول ـ على حـد تعبير انجلز ـ ولا يمنـع ذلـك هؤلاء الممتلئين ، عن القيام بنشـاطـات مهمـة في الحقـل الإجتمـاعي ، لأجـل تحقيق مثل أعلى ، أو إشباع نزعة نفسية .

* * *

ولنترك هذا، إلى درس المشاكل الحقيقية، التي تثيرها المادية التاريخية ، وتعترض سبيلها ، ولا يمكن للماركسية ان توفق في حلها . فهي لا تستطيع ان تفسر ـ في ضوء المادية التاريخية ـ عدة نقاط جوهرية في التاريخ ، لا بد من دراستها بشيء من التفصيل .

١ ـ تطور القوى المنتجة والماركسية

فهنـاك ـ أولاً ـ السؤال عن القـوى المنتجـة ، التي يتـطور التـاريـخ تبعـاً لتطورهـا . كيف تتـطور هـذه القـوى ؟، ومـا هي العـوامـل التي تسيـطر عـلى تطورها وتكـاملها ؟، ولمـاذا لا تكون هذه العـوامل هي القـوة العليا التي تتحكم في التـاريخ ، بـدلاً عن القـوى المنتجـة الخاضـعة لتلك العـوامـل ، في نمـوهـا وتكاملها ؟.

وقـد اعتـاد المـاركسيـون ان يجيبـوا عـلى هـذا السؤال : بـأن الأفكـار التي يستفيـدها الإنسـان خلال ممـارسة قـوى الطبيعـة ، وتنشأ عنهـا ، هي التي تـطور بدورهـا هذه القـوى ، وتعمل في تنميتهـا . فالاسبـاب التي تـطور قـوى الانتـاج نابعـة منها ، وليست قـوى تعمـل بصـورة مستقلة عنهـا ، او في درجـة أعـلى منها . وتعتقـد الماركسيـة ، انها تقدم في هـذا التأثـير المتبادل ، بـين قـوى الإنتـاج والأفكـار المنبثقـة عنهـا خـلال ممـارستهـا ، صـورة ديـالكتيكيـة لتـطور الانتاج ، تعبر عن حركة تكامل ديالكتيكية للقوى المنتجة ، بـوصفها تـولد دائـماً الأفكار الجديدة ، ثم تعود لتنمو ضمنها وتتكامل .

وهـذا الوصف الـديالكتيكي ، لتـطور القوى المنتجـة ، يقوم عـلى أسـاس مفهوم خاص للتجربة ، يجعل منها الممون الأساسي الوحيد لـلانسان ، بـالأفكار

والآراء . فتصبح العلاقة بين قوى الطبيعة المنتجة التي يجربها الإنسان، وبين أفكاره وآرائه عن الكون وحقائقه ، علاقة علة بمعلول ينشأ عن علته ، ثم يتفاعل معها ، فيزيدها ثراءاً واغتناءًا. ولكننا يجب ان لا ننسى النتائج التي استخلصناها من دراستنا لنظرية المعرفة في (فلسفتنا) فقد برهنت تلك النتائج على ان التجارب الطبيعية ، لا تقدم الى الإنسان الا المواد الخام ، ولا تتحفه الا بالتصورات الحسية لمضمون التجربة . وهذه المواد والتصورات تبقى غير ذات معنى ، لو لم تصادف في ذهن معين ، الشروط الطبيعية والسيكولوجية الخاصة ، وهو ذهن الانسان ، الذي يملك ـ دون سائر الحيوانات التي تشترك معه في التصور والاحساس ـ قدرة عقلية على الإستنتاج والتحليل ، ومعارف ضرورية لا تخضع للتجربة ، يأخذالإنسان بتطبيقها على المواد الخام التي يستوردها عن طريق التجربة ، فينتهي الى نتائج جديدة . وكلما تكررت عمليات الاستنتاج وتكامل رصيدها ، إزدادت خصباً وثراءاً . فلم تكن قوى الطبيعة المنتجة ، هي التي تشق ـ بمفردها ـ طريق تكاملها ونموها ، او تولد عوامل تطورها واغتنائها ، وإنما تولد الإحساسات والتصورات فحسب . فليس تطورها ـ إذن ـ ديالكتيكياً ذاتياً ، وليست القوة الإيجابية التي تطورها منبثقة عنها . وهكذا تصبح قوى الانتاج محكومة لعامل أعلى منها درجة في تسلسل التاريخ .

وقد كنا حتى الآن نتساءل ، عن العوامل التي تطور الانتاج وقواه على مر الزمن ، الأمر الذي انتهينا فيه الى نتيجة لا تسرُّ الماركسية ، غير أن من الممكن ـ بل يجب ـ ان نتخطى هذا السؤال الى نقطة أعمق ، وأكثر إحراجاً للمادية التاريخية ، فنطرح السؤال على الوجه التالي : كيف مارس الإنسان عملية الانتاج ، ونشأت في حياته ، ولم تنشأ في حياة أي كائن حي آخر ؟ .

نحن نعلم من عقيدة الماركسية ، أنها تؤمن بالإنتاج قاعدة رئيسية للمجتمع يقوم على أساسها الوضع الإقتصادي ، وتبتني على الوَضع الاقتصادي كل الأوضاع الأخرى . ولكنها لم تكلف نفسها ان تقف قليلاً عند الإنتاج نفسه ، لتفسر : كيف وجد الانتاج في حياة الانسان ؟ . فإذا كان

الانتاج يصلح لتفسير نشوء المجتمع ، وكل علاقاته وظواهره ، أفليس للانتاج نفسه شروط تصلح لتفسير وجوده ونشوئه ؟ .

إن بالإمكان الجواب على ذلك ، إذا عرفنا ما هو الإنتاج.إن الإنتاج - كما تعرفه لنا الماركسية - عملية كفاح ضد الطبيعة ، يشترك فيها مجموعة من الناس ، لإنتاج حاجاتهم المادية ، وتقوم على أساسها كل العلاقات . فهي إذن عملية يقوم بها عدد من الناس ، لتغيير الطبيعة ، وجعلها بالشكل الذي يوافق حاجاتهم ويشبع رغباتهم .

وعملية تغيير كهذه ، يقوم بها عدد من الناس ، لا يمكن ان توجد تاريخياً ، ما لم تسبقها شروط معينة ، يمكن تلخيصها في أمرين جوهريين .

احدهما : (الفكر) ، فإن الكائن الحي لا يستطيع ان يغير من شكل الطبيعة بقصد إشباع حاجاته ، فيجعل الحنطة دقيقاً ، او الدقيق خبزاً . . ما لم يكن يملك فكراً عن الشكل الذي سوف يمنحه للطبيعة ، فعملية التغيير لا يمكن ان تنفصل بحال ، عن التفكير فيما ستتمخض عنه العملية من أشكال وأوضاع للطبيعة لا تزال في ابتداء العمل غيبية . ولأجل هذا لم يكن من الممكن للحيوان ، ان يقوم بعملية إنتاج ، عملية تغيير حاسم للطبيعة .

والأمر الآخر : هو ، اللغة بوصفها المظهر المادي للفكر ، الذي يتيح للمشتركين في عملية الانتاج ان يتفاهموا ، ويتخذوا موقفاً موحداً خلال العملية فما لم يملك كل منتج أداة التعبير عن فكره ، وتفهم أفكار شركائه في العمل لا يستطيع ان ينتج .

وهكذا نجد - بوضوح - ان الفكر - بأي درجة كان - يجب ان يسبق عملية الانتاج ، وان اللغة ليست نابعة من عملية الانتاج ، كما تنبع كل العلاقات والظواهر الاجتماعية ، في زعم الماركسية . . وإنما تنبع من الحاجة الى تبادل الأفكار ، بوصفها المظهر المادي للفكر . فلم تنشأ اللغة - إذن - من القاعدة الرئيسية المزعومة ، من عملية الإنتاج ، بالرغم من أنها أهم ظاهرة اجتماعية على الاطلاق . . وإنما كانت هي الشرط الضروري تاريخياً ، في وجود هذه

القاعدة المزعومة .

وأكبر دليل يمكننا ان نقدمه على ذلك ، هو استقلال اللغة في تطورها عن الانتاج وقواه . فلو كانت اللغة وليدة الانتاج ، وليدة القاعدة المزعومة ، لتطورت وتغيرت ، تبعاً لتطور أشكال الانتاج وتغيرها ، كما تتغير تبعاً لذلك جميع الظواهر والعلاقات الاجتماعية . في رأي الماركسية ، ولا يوجد ماركسي واحد ـ وحتى ستالين ـ يجرأ على القول : بأن اللغة الروسية ـ مثلاً ـ تغيرت بعد الثورة الاشتراكية ، وتبدلت الى لغة جديدة ، او ان الآلة البخارية التي غيرت القاعدة الأساسية للمجتمع ، وأحدثت ثورة كبرى في أسلوب الانتاج قد جاءت بلغة جديدة للإنكليز ، غير اللغة التي كانوا يتكلمون بها قبل ذلك . فالتاريخ يؤكد ـ إذن ـ أن اللغة مستقلة عن الانتاج ، في استمراريتها وتطورها . وليس ذلك إلا لأنها لم تنبع من هذا الشكل او ذاك ، من أشكال الانتاج ، وإنما نبعت عن فكر وحاجة هما أعمق وأسبق من كل ممارسة للانتاج الاجتماعي مهما كان شكلها .

٢ ـ الفكر والماركسية

ويمكن ان نعتبر أخطر وأهم النقاط الجوهرية في المفهوم المادي للتاريخ عند الماركسية ، هذه العلاقة ، التي تؤكد عليها بين الحياة الفكرية للانسان ، بشتى ألوانها ومناحيها ، وبين الوضع الاقتصادي ، وبالتالي وضع القوى المنتجة الذي يحدد كل المضمون التاريخي لكيان الانسان فالفكر مهما اتخذ من أشكال عليا ، ومهما ابتعد في مجاله الاجتماعي عن القوة الأساسية ، واتخذ سبيله في منعطفات تاريخية معقدة ، فلا يعدو عند التحليل ان يكون ـ بشكل او آخر ـ نتاجاً للعامل الاقتصادي . وعلى هذا الاساس تفسر الماركسية تاريخ الفكر ، وما يزخر به من ثورات وتطورات عن طريق الظروف المادية ، والتكوين الاقتصادي للمجتمع والقوى المنتجة .

وهذا الإطار الاقتصادي ، الذي تضع الماركسية ضمنه كل أفكار الإنسان جدير بالبحث العلمي والفلسفي ، أكثر من سائر الجوانب الأخرى في البناء الماركسي للتاريخ لما يؤدي اليه من نتائج خطيرة في (نظرية المعرفة) وتحديد قيمتها ومقاييسها المنطقية . ولهذا كان من الضروري دراسة هذا الرأي ، خلال البحث الفلسفي في (نظرية المعرفة) وقد عرضنا في (فلسفتنا) لهذا الرأي في نظرة عابرة ، ونحن الآن نتوفر على تطوير تلك النظرة ، الى دراسة مفصلة لهذا الرأي ، في الطبعة الثانية من كتاب (فلسفتنا) . ولأجل هذا ، فسوف نترك اليه مهمة البحث المستوعب لرأي الماركسية في الفكر ، غير أن هذا لا يمنعنا عن دراسته ونقده ، في الحدود التي يتسع لها البحث في هذا الكتاب .

ولكي نشرح رأي الماركسية بشكل واضح . نركز الحديث على المظاهر الرئيسية في الحياة العقلية وهي : الأفكار الدينية ، والفلسفية ، والعلمية ، والاجتماعية .

وقبل ان نتناول التفاصيل ، نود ان نسجل نصاً لأنجلز ، كتبه بصدد عرض رأي الماركسية الذي ندرسه . فقد قال في رسالته الى فرا مهرنج :

« إن الايديولوجيا عملية يقوم بها المفكر ، عن وعي وشعور من جانبه ، ولكنه شعور باطل حقاً . فالبواعث الحقيقية التي تدفعه ، تظل غير معروفة له ، والا لما كانت عملية إيديولوجية مطلقاً . ومن هنا تراه يتخيل دوافع باطلة او ظاهرية . . . دون تمحيص او بحث عن عملية أخرى أبعد ، مستقلة عن الفكر »[1] .

« ويريد انجلز بهذا ، ان يبرر جهل المفكرين جميعاً ، بالأسباب الحقيقية التي خلقت لهم أفكارهم ، ولم يتح اكتشافها الا للمادية التاريخية . فلم يكن يعني جهلهم بالأسباب ، التي تحددها المادية التاريخية لمجرى

---

(١) التفسير الاشتراكي للتاريخ : ص ١٢٢ .

التفكير الإنساني ، إنها لم تكن أسباباً حقاً ، وإن المادية التاريخية على خطأ في نظرتها ، وإنما كان من الضروري ان لا تتكشف حقيقة تلك الأسباب ، أمام أبصارهم ، والا لما كانت هناك عملية ايديولوجية .

ومن حقنا أن نقول ـ بدورنا ـ لأنجلز : إذا كان من الضروري حقاً ، ان تظل الدوافع الحقيقية لكل ايديولوجية مجهولة عند أصحابها ، لئلا تخرج عن صفتها عملية ايديولوجية . . فكيف جاز لأنجلز نفسه أن يحطم هذه الضرورة ، ويصنع المعجزة ، ويتقدم الى البشرية بايديولوجية جديدة ، ظلت تتمتع بصفتها الفكرية والايديولوجية ، بالرغم من علمه بأسبابها وبواعثها الحقيقية ؟!

ولنبدأ الآن بالتفاصيل :

أ ـ الدين :

فالدين يحتل جزءاً بارزاً على الصعيد الفكري ، وقد لعب لأجل هذا أدواراً فعالة ، في تكوين العقلية الإنسانية أو بلورتها ، واتخذ على مر الزمن أشكالاً مختلفة ومظاهر متنوعة . فلا بد للماركسية ـ وقد استبعدت عن تصميمها المذهبي كل حقائق الدين الموضوعية ، من الوحي والنبوة والصانع ـ أن تصطنع للدين وتطوراته تفسيراً مادياً . وكان من الشائع في أوساط المادية ، أن الدين نشأ نتيجة لعجز الإنسان القديم وإحساسه بالضعف ، بين يدي الطبيعة وقواها المرعبة ، و جهله بأسرارها وقوانينها . . ولكن الماركسية لا ترتضي هذا التفسير ، لأنه يشذ عن قاعدتها المركزية ، فلا يربط الدين بالوضع الاقتصادي ، القائم على أساس الانتاج الذي يجب ان يكون هو المفسر والسبب الوحيد ، لكل ما يحتاج الى تفسير وسبب . قال كونستانيوف :

> « ولكن الماركسية اللينينية ، قد حاربت دائماً مثل هذا المسخ للمادية التاريخية ، وأثبتت انه ينبغي البحث عن منبع الأفكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والدينية ، في الإقتصاد قبل كل شيء »[1] .

---

(١) دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع . ص٤ .

ولهذا أخذت الماركسية تفتش عن السبب الأصيل لنشوء الدين من خلال الوضع الاقتصادي للمجتمع ، حتى وجدت هذا السبب المزعوم في التركيب الطبقي للمجتمع . فالواقع السيء الذي تعيشه الطبقة المضطهدة في المجتمع الطبقي ، تفجر في ذهنيتها البائسة الأفكار الدينية ، لتستمد منهاالسلوة والعزاء .

قال ماركس :

« إن البؤس الديني ، لهو التعبير عن البؤس الواقعي ، والاحتجاج على هذا البؤس الواقعي في وقت معاً . الدين زفرة الكائن المثقل بالألم ، وروح عالم لم تبق فيه روح ، وفكر عالم لم يبق فيه فكر ، إنه أفيون الشعب ، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى ، لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع »[1] .

وتتفق محاولات الماركسية بهذا الصدد ، على نقطة واحدة هي : أن الدين حصيلة التناقض الطبقي في المجتمع ، ولكنها تختلف في الطريقة التي نشأ بها الدين عن هذا التناقض ، فتجنح الماركسية أحياناً الى القول : بأن الدين هو الأفيون الذي تسقيه الطبقة الحاكمة المستغلة ، للطبقة المحكومة المضطهدة ، كي تنسى مطالبها ودورها السياسي ، وتستسلم الى واقعها السيء . فهو على هذا أحبولة تنسجها الطبقة الحاكمة للصيد ، وإغراء الكادحين والبائسين .

تقول الماركسية هذا ، وهي تتغافل عن الواقع التاريخي الصارخ ، الذي يدلل - بكل وضوح - على ان الدين كان ينشأ دائماً في أحضان الفقراء والبائسين ، ويشع في نفوسهم قبل ان يغمر بنوره المجتمع كله . فهذه هي المسيحية ، لم يحمل لواءها في أرجاء العالم ، وفي الامبراطورية الرومانية على وجه خاص ، إلا أولئك الرسل الفقراء ، الذين لم يكونوا يملكون شيئاً سوى الجذوة الروحية ، التي تشتعل في نفوسهم . وكذلك لم يكن التكتل الأول ، الذي احتضن الدعوة الإسلامية ، وكان النواة للأمة الإسلامية ، ليضم - على

---

(١) كارل ماركس . ص١٦ - ١٧ .

الأكـثر ـ إلا الفقـراء وأشبـاه الفقـراء ، من المجتمـع المكي . فكيف يمكن ان يفسر الدين على أنه نتاج للطبقـة الحاكمـة ، خلقته لتخـدير المضـطهدين وحمـاية مصالحها ؟! .

وإذا كـان يحلو للماركسيـة ، ان تؤمن بأن الـطبقة المـالكـة المسيـطرة ، هي التي تصنـع الدين لحمـاية مصـالحهـا ، فمن حقنـا ان نتسـاءل : هـل كـان من مصلحـة هذه الـطبقة ، ان تجعـل من هـذا الـدين أداة فعـالـة في القضـاء عـلى الـرأسمال الـربوي ، الـذي كان يـدر عليها أربـاحاً طـائلة في المجتمع المكي ، قبل ان يحرّمـه الإسلام تحـريماً بـاتاً ؟! . او هـل كان من مصلحتهـا ، ان تتنازل عن كـل مـزاعمهـا الارستقـراطيـة ، فتسخّـر الـدين للدعـوة الى المساواة بـين النـاس ، في الكـرامة الإنسـانيـة ، بـل الى الاستهـانـة بـالأغنيـاء ، والتنـديـد بتعـاظمهم دون حق ، حتى قال المسيـح : (من أراد ان يكـون فيكم عـظيـماً ، فليكن لكم خادماً ، وأنه أيسر ان يدخـل الجمل في ثقب إبـرة ، من أن يدخـل غني الى ملكوت الله) .

ونجـد الماركسيـة أحيانـاً أخرى ، تشـرح تفسيرهـا الطبقي للدين بـطريقـة ثانيـة ، فتـزعم ان الـدين نـابـع من أعمـاق اليـأس والبؤس ، اللذين يمـلآن نفوس الطبقة المضطَهدة . فالمضـطهَدون هم الـذين ينسجون لأنفسهم الـدين ، الـذي يجدون فيـه السلوة ، ويستشعرون في ظله الأمـل . فالـدين ايديـولوجيـة البائسين والمضطهَدين ، وليس من صنع الحاكمين .

ومن حسن الحظ . أن نعلم من تـاريخ المجتمعـات البـدائيـة ، ان الـدين ليس من الـظواهر الفكـرية للمجتمعـات الطبقيـة فحسب ، بل ان المجتمعـات البدائية التي تحسبها الماركسية ، تعيش في حالـة شيوعيـة لا طبقية ، قـد مارست هذا اللون من التفكير ، وظهرت فيها العقيدة الدينيـة بأشكـال شتى . فلا يمكن ان يفسر الدين تفسيراً طبقياً ، او ان يعتبر إنعكاساً عقلياً لظروف الاضطهاد ، التي تحيط بـالطبقـة المستغَلة ، ما دام قـد وجد في حيـاة الانسان العقليـة ، قبل ان يـوجـد التـركيب الـطبقي ، وقبـل ان يغـرق الـوادي بـدمـوع البـائسـين والمستغلين . فكيف تستـطيـع المـاركسيـة بعـد هـذا أن تجعـل من الـوضـع

الاقتصادي أساساً لتفسير الدين ؟!.

وهناك شيء آخر ، فالدين إذا كان إيديولوجية المضطهدين ، النابعة من واقعهم السيء ، وظروفهم الاقتصادية ، كما تزعم الماركسية في طريقتها الثانية في التفسير . . فكيف يمكن ان نفسر وجود العقيدة الدينية ، منفصلة عن الواقع السيء ، وظروف المضطهَدة . الاقتصادي ؟!. وكيف أمكن لغير المضطهَدين ، ان يتقبلوا من الطبقة المضطهدة ، إيديولوجيتها التي نبعت من واقعها الاقتصادي ، ودينها الذي تبشر به ؟!.

إن الماركسية لا يمكنها ان تنكر وجود العقيدة الدينية ، عند أشخاص لا يمتون الى ظروف الاضطهاد الاقتصادي بصلة ، وصلابة العقيدة في نفوس بعضهم ، الى درجة تدفعهم الى التضحية بنفوسهم في سبيلها . وهذا يبرهن - بوضوح - على ان المفكر لا يستوحي فكرة إيديولوجية - دائماً - من واقعه الاقتصادي ، لأن الفكرة الدينية عند أولئك الأشخاص ، لم تكن تعبيراً عن بؤسهم ، وتنفيساً عن شقائهم ، وبالتالي لم تكن انعكاساً لظروفهم الاقتصادية ، وإنما كانت عقيدة تجاوبت مع شروطهم النفسية والعقلية ، فآمنوا بها على أساس فكري .

ولا تكتفي الماركسية بتفسير الدين تفسيراً طبقياً اقتصادياً ، بل تذهب الى اكثر من هذا ، فتحاول ان تفسر تطوره على أساس اقتصادي أيضاً. فكل شعب حين تطورت ظروفه الاقتصادية ، وأتاحت له إقامة مجتمع قومي مستقل ، كانت الآلهة التي يعبدها قومه آلهة قومية ،لا تتجاوز سلطتها حدود الأراضي القومية ، المدعوة الى حمايتها . وبعد ان تلاشت قوميات هذه الشعوب ، بالاندماج في امبراطورية عالمية ، هي الإمبراطورية الرومانية ، ظهرت الحاجة الى دين عالمي أيضاً . وكان هذا الدين العالمي ، هو المسيحية ، التي أصبحت ديناً رسمياً للدولة ، بعد مرور (٢٥٠) عاماً على نشأتها . وتكيفت المسيحية بعد ذلك بالظروف الاقطاعية ، وحين بدأت تتعارض بشكلها الكاثوليكي ، مع القوى البورجوازية المتنامية ، ظهرت

حركة الاصلاح الديني البروتستانية[1] .

ونلاحظ في هذا المجال، أن المسيحية أو البروتستانتية، لو كانت تعبيراً عن الحاجات الموضوعية المادية، التي تشير إليها الماركسية، لكان من الطبيعي أن تولد المسيحية وتنمو في قلب الامبراطورية الرومانية، الآخذة بزمام القيادة العالمية، وأن تنشأ حركة الاصلاح الديني، في أكثر المجتمعات الأوروبية، تطوراً ونمواً من الناحية البورجوازية، مع أن الواقع التاريخي، يختلف عن ذلك تماماً.

فالمسيحية لم تنشأ في نقاط التمركز السياسي ، ولم تولد في أحضان الرومان الذين بنوا الدولة العالمية ، وكانوا يعبرون في نشاطاتهم عنها ، وإنما نشأت بعيدة عن ذلك كله ، في إقليم من الأقاليم الشرقية المستعمرة للرومان ، ونمت بين شعب يهودي مضطهد ، لم يكن ـ منذ استعمرته الامبراطورية على يد القائد الروماني (بمبي) قبل الميلاد بستة عقود ـ يحلم إلا بالاستقلال القومي ، وتحطيم الأغلال التي تربطه بالمستعمرين ، الأمر الذي كلفه كثيراً من الثورات ، وعشرات الألوف من الضحايا ، خلال تلك العقود الستة فهل كانت ظروف هذا الشعب المادية والسياسية والإقتصادية جديرة بأن تتمخض عن الدين العالمي ، الذي يلبي حاجات الامبراطورية المستعمرة ؟! .

وحركة الإصلاح الديني ، التي نشأت عن طلائع التحرير الفكري في أوروبا ، هي الأخرى لم تكن وليدة القوى البوجوازية ، وإن حصلت منها البورجوازية على مكاسب ، غير أن هذا لا يعني أنها بوصفها إيديولوجية معينة قد نشأت عن مجرد التطور الاقتصادي البورجوازي . وإلا لكانت انكلترا أجدر بها من البلاد ، التي انبثقت عنها حركة الاصلاح ، لأن البورجوازية في إنكلترا ، كانت أقوى منها في أي بلد أوروبي آخر . والتطور الاقتصادي والسياسي ، الذي أحرزته خلال ثورات ، منذ عام (١٢١٥) ، جعلها في موضع لا تصل الى مستواه البلدان الأخرى ، وبالرغم من ذلك لم يظهر « لوثر » في انكلترا استجابة للوعي البورجوازي فيها ، وإنما ظهر

(١) راجع لودفيج فيورباخ ص١٠٣ ـ ١٠٥ .

بعيداً عنها ، ومارس نشاطه ودعوته في المانيا ، كما ظهر في فرنسا الزعيم الثاني للحركة في شخص (كالفن) البروتستانتي العنيد، الذي جرت في فرنسا على عهده عدة مذابح واشتباكات مروعة، بين الكاثوليك والبروتستانت، ووقف الأمير الالماني (وليم أورانج) يدافع عن الحركة الجديدة بجيش جرار.

صحيح أن انكلتره - بعد ذلك - تبنت البروتستانتية رسمياً ، ولكنها لم تكن - بحال - من نسيج وعيها البورجوازي ، وإنما كانت نتيجة وعي عاش في بلاد إقطاعية .

وإذا أخذنا فكرة الماركسية ، عن التطور التاريخي للأديان ، لنطبقها على الإسلام ، الدين العالمي الآخر ، لوجدنا مدى التناقض الفاضح ، بين الفكرة والواقع . فلئن كانت أوروبا دولة عالمية ، تتطلب ديناً عالمياً ، فلم تكن في جزيرة العرب دولة عالمية كذلك ، بل لم تكن توجد دولة قومية ، تضم الشعب العربي ، وإنما كان العرب موزعين فئات متعددة ، وكان لكل قبيلة إلهها الذي تؤمن به ، وتتذلل اليه وتصنعه من الحجر ، ثم تدين له بالطاعة والعبودية ، فهل كانت هذه الظروف المادية والسياسية ، تدعو الى انبثاق دين عالمي واحد ، من قلب تلك الجزيرة المبضعة ، وهي بعد لم تعرف كيف تدرك وجودها كقوم وشعب ، فضلاً عن أن تعي وحدة من نمط أرقى ، تتمثل في دين يوحد العالم برمته ؟!. وإذا كانت الآلهة الدينية تتطور ، من آلهة قومية الى إله عالمي ، تبعاً للحاجات المادية والأوضاع السياسية فكيف طفر العرب من آلهة قبلية يصنعونها بأيديهم ، الى إله عالمي دانوا له بأعلى درجات الترجيد ؟!.

ب - الفلسفة :

والفلسفة في رأي الماركسية - هي الأخرى أيضاً - مظهر عقلي للحياة المادية والشروط الاقتصادية ، التي يعيشها المجتمع ، ونتاج حتمي لها .

قال كونستانتيوف :

« من القوانين المشتركة بين جميع التكوينات الاجتماعية ، والصالحة - على الخصوص - للمجتمع

الاشتراكي ، يمكن ان نذكر القانون القائل : ان الوجود الاجتماعي يحدد الإدراك الاجتماعي . إن الأفكار الاجتماعية والسياسية والحقوقية والفنية والفلسفية ، هي انعكاس للشروط المادية في الحياة الاجتماعية »[1] .

وموقفنا تجاه هذا يتلخص في كلمات ، فنحن لا ننكر بالمرة الصلة بين الفكر والشروط المادية والاقتصادية ، التي يعيشها المفكرون ، كما اننا لا ننكر ما للفكر من نظام وقوانين ، لأنه بوصفه ظاهرة من ظواهر الكون ، يخضع لما تخضع له تلك الظواهر من قوانين ، ويجري وفقاً لمبدأ العلية . فلكل عملية ايديولوجية أسبابها وشروطها ، التي ترتبط بها كما ترتبط كل ظاهرة بأسبابها وشروطها . ولكن الأمر الذي نختلف فيه مع الماركسية ، هو تحديد هذه الأسباب والشروط . فالماركسية ترى ان السبب الحقيقي ، لكل عملية ايديولوجية . إنما يكمن في الشروط الاقتصادية والمادية . فلا يمكن - في رأيها - ان نفسر الفكرة ، في ضوء علاقاتها بالأفكار الأخرى وتفاعلاتها معها ، وعلى أساس الشروط السيكولوجية والعقلية ، وإنما يمكن تفسيرها - فقط - عن طريق العامل الاقتصادي . فليس للفكر تاريخ مستقل او تطور خاص به ، وإنما هو تاريخ للانعكاسات الحتمية ، التي تثيرها في العقل الإنساني ظروف المجتمع الاقتصادية والمادية ، والطريقة العلمية التي يمكن ان نختبر بها هذه الحتمية ، ان نقارن بين النظرية ومجرى الأحداث في مجرى الحياة العقلية والاجتماعية للانسان .

وللماركسية نصوص عديدة في شرح هذه النظرية ، وتطبيقها على الحقل الفلسفي . فهي تارة تفسر الفلسفة بحالة القوى المنتجة ، وأخرى تفسرها بمستوى العلوم الطبيعية ، وثالثة تعتبرها ظاهرة طبقية ، تحددها ظروف التركيب الطبقي في المجتمع ، كما سنرى في النصوص الآتية :

قال الفيلسوف الشيوعي البريطاني (موريس كونفورث) :

---

(١) دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع . ص٨.

« شيء آخر تجدر بنا ملاحظته ، ذلك هو تأثير المخترعات التكنيكية والاكتشافات العلمية ، على ظهور الأفكار الفلسفية »[1] .

ويريد بهذا ، ان يربط بين التفكير الفلسفي ، وتطور وسائل الانتاج ويوضح هذه الرابطة في مجال آخر بتقديم نموذج لها من مفهوم التطور ، الذي ساد العقلية الفلسفية ، بسبب التطور الثوري في قوى الانتاج ، فهو يقول :

« إن التقدم نحو المفاهيم التطورية في العلم ، والذي أعرب عن اكتشاف التطور الحقيقي في الطبيعة والمجتمع ، كان يطابق تطور الرأسمالية الصناعية في أواخر القرن الثامن عشر ، بيد ان هذا التطابق ، لم يكن مجرد تطابق فحسب ، بل كان يعبر عن علاقة سببية . . . لا تعيش البورجوازية ، إلا إذا أدخلت تغييرات ثورية مستمرة على أدوات الانتاج . . . كانت هذه هي الشروط ، التي أدت الى ظهور مفهوم التطور العام في الطبيعة والمجتمع ، ولذلك فإن مهمة الفلسفة ، في تعميم قوانين التغير والتطور لا تنتج من مكتشفات العلوم فحسب ، بل ومن الكل المعقد لحركة المجتمع الحديث بكليته »[2] .

وهكذا فإن أدوات الإنتاج ، كانت تتطور وتتجدد ، فتقذف الى عقل الفلاسفة مفاهيم التطور ، التي قضت على النظرة الفلسفية الجامدة الى الكون ، وحولتها الى نظرة ثورية ، تطابق التطورات المتواصلة في أدوات الانتاج .

ونكتفي هنا بالقول : بأن التطورات الثورية في أدوات الإنتاج ، بدأت في

(١) المادية الديالكتيكية . ص٤٠ .
(٢) ملخصات عن المصدر السابق . ص٨ ـ ٩ .

أواخر القرن الثامن عشر ، كما أشار الى ذلك (كونفورث) نفسه ، أي بعد اختراع الآلة البخارية سنة ١٧٦٤ ، التي تعتبر اول ثورة حقيقية في وسائل الإنتاج ، ومفهوم التطور ـ على أساس مادي ـ سبق هذا التاريخ ، على يد إمام من كبار أئمة الفلسفة المادية ، الذي تشيد الماركسية بمجدهم وآرائهم وهو (ديدرو)[1] . الذي طلع على دنيا الفلسفة في النصف الأول من القرن الثامن عشر ، بمادية صبها في إطار من التطور الذاتي ، فقال : بأن المادة تتطور بنفسها ، وفسر الحياة على أساس التطور . فالاحياء عنده تتطور ، ابتداءً من خلية . تحدثها المادة الحية ، بحيث تحدث الأعضاء الحاجات ، وتحدث الحاجات الاعضاء . . . فهل استقى (ديدرو) هذا المفهوم الفلسفي للتطور ، من الانقلابات الثورية في الأدوات المنتجة ، التي لم تكن قد تعاقبت بعد على مسرح الانتاج ؟! .

صحيح ان التغييرات الجذرية على الصعيد الإنتاجي ، كانت تهي ء الأذهان ـ الى حد ما ـ لقبول فكرة التطور الفلسفي ، وتطبيقها على كل مرافق الكون ولكن هذا لا يعني السببية الضرورية ، وربط التطور الفلسفي بتطور الانتاج ، ربطاً حتمياً لا يأذن له بالتقدم او التأخر ، وإلا فكيف سمحت هذه الحتمية المزعومة لـ (ديدرو) ، أن يسبق تطور الانتاج ؟! بل كيف سمحت لفلاسفة عاشوا قبل ذلك بأكثر من ألفي سنة ، ان يجعلوا من التطور قاعدة فلسفية لهم ؟! .

فهذا هو الفيلسوف اليوناني (انكسمندر) ، عاش في القرن السادس قبل الميلاد[2] ، جاء بمفهوم فلسفي عن التطور ، لا يختلف في جوهره عن مفاهيم التطور في عصر الانتاج الرأسمالي . فقد قال : إن الكائنات كانت أول أمرها منحطة ، ثم سارت في طريق التطور ، درجات أعلى فأعلى ، بما فطر فيها من دافع غريزي ، يدفعها الى الملاءمة بين أنفسها والبيئة الخارجية .

(١) ولد سنة ١٧١٣ ، ونشر خواطره الفلسفية سنة ١٧٤٥ واستمر في التأليف والنشر حتى مات سنة ١٨٧٤ .

(٢) ولد سنة ٦١١ ق م . وتوفي سنة ٥٤٧ ق. م . تقريباً .

فالإنسان ـ مثلاً ـ كان حيواناً يعيش في الماء ، فلما انحسر الماء اضطر هذا الحيوان المائي الى ملاءمة البيئة ، فاكتسب على مر الزمن أعضاء صالحة للحركة على الأرض اليابسة . وهكذا حتى أصبح إنساناً .

وفيلسوف آخر ، كانت له مساهمة كبيرة في مفاهيم التطور الفلسفي ، حتى اعتبرته الماركسية ، شارحاً رائعاً لجوهر الديالكتيك ورأيه في التطور ، وهو (هرقليطس) ، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد[1] . وجاء في دنيا الفلسفة بمفهوم للتطور ، يقوم على أساس التناقض والديالكتيك . فهو يؤكد ان الكون ليس على صورة واحدة ، فهو متغير متحول دائماً ، وهذه الصيرورة والحركة من صورة الى صورة ، هي حقيقة الكون ، فلا تفتأ الأشياء تتقلب من حال لحال الى آخر الأبد . ويفسر هذه الحركة بأنها تناقض ، لأن الشيء المتحرك يكون موجوداً ومتغيراً في نفس الوقت ، اي موجوداً وغير موجود في آن واحد ، وهذا الاتحاد الآني بين الوجود واللا وجود ، هو معنى الحركة ، التي هي جوهر الكون وحقيقته .

إن فلسفة (هرقليطس) هذه ، لئن برهنت على شيء ، فإنما تبرهن بوجودها التاريخي ، على خطأ الماركسية في تفسيرها للفلسفة ، وتأكيدها على مسايرتها حتماً لوسائل الانتاج والمكتشفات التكنيكية ، لا سيما اذا عرفنا أن (هرقليطس) ، كان متأخراً تأخراً فاضحاً عن موكب العلم ، ومكتشفاته الطبيعية والفلكية ، في عصره . فضلاً عن مواكبه الحديثة ، حتى كان يعتقد ان قطر الشمس قدم واحد ، كما يبدو للبصر ، ويفسر غروبها بانطفائها في الماء .

ولماذا نذهب بعيداً ، وبين أيدينا الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي ، الذي أحدث ثورة جبارة في الفلسفة الإسلامية ، إذ أتحف الفكر الإسلامي في مطلع القرن السابع عشر ، بأعمق فلسفة شهدها تاريخ هذا الفكر ، وأثبت في فلسفته هذه ، الحركة الجوهرية في الطبيعة ، والتطور

---

(١) ولد سنة ٥٣٥ ق . م . وتوفي سنة ٤٧٥ ق. م .

المستمر في جوهر الكون ، على أسس فلسفية تجريدية وقد أثبت ذلك ، يوم كانت وسائل الانتاج ثابتة ، بشكلها التقليدي على مر الزمن ، وكان كل شيء في الحياة الاجتماعية ساكناً ثابتاً ، غير ان الدليل الفلسفي ، دفع فليسوفنا الشيرازي ، الى التأكيد على قانون التطور في الطبيعة ، بالرغم من ذلك كله .

فلا علاقة حتمية - إذن - بين المفاهيم الفلسفية ، والوضع الاقتصادي للقوى المنتجة .

وهناك شيء اخر له مغزاه الخاص بهذا الصدد ، وهو ان الوضع الاقتصادي لقوى الإنتاج وعلاقاته ، لو كان هو الأساس الحقيقي الوحيد ، لتفسير الحياة العقلية للمجتمع ، بما فيها الأفكار الفلسفية ، لكانت النتيجة الطبيعية لذلك ، ان التطورات الفلسفية تواكب في حركتها التقدمية ، تطور الوضع الاقتصادي ، وتجري وفقاً لحركة التكامل في علاقات الإنتاج وقواه ويصبح من الضروري بموجب ذلك ، ان تنبع الاتجاهات التقدمية في الفلسفة ، وان تتولد الثورات الفلسفية الكبرى ، في أرقى المجتمعات من الناحية الاقتصادية فيكون نصيب كل مجتمع من التفكير التقدمي ، والفلسفة الثورية ، بمقدار حظه من التطور الاقتصادي والسبق في ظروف الإنتاج وعلاقاته . فهل تنسجم هذه النتيجة مع الواقع التاريخي للفلسفة ؟ هذا ما نريد معرفته الآن .

ولنأخذ حالة أوروبا ، عندما لاحت في الأفق الأوروبي ، تباشير الثورة الفكرية الجديدة . فقد كانت انكلترة تتمتع بدرجة عالية نسبياً من التطور الاقتصادي ، لم تظفر بنظيرها فرنسا ولا ألمانيا ، وكان الشعب الإنكليزي ، قد ظفر بمكاسب سياسية خطيرة ، لم يكن قد حصل على شيء منها الشعب الفرنسي والالماني ، وكانت القوى الاقتصادية الفنية في انكلترة (قوى البورجوازية) في نمو مستمر ، لا يشبهه وضعها في البلدان الأخرى . وبكلمة مختصرة : إن الوضع الاجتماعي لإنكلترة ، بشروطه الاقتصادية والسياسية ، كان أعلى درجة - في سلم التطور التاريخي ، الذي تؤمن به الماركسية - من فرنسا والمانيا ، بدليل ان انكلترة بدأت ثورتها التحررية ، سنة (١٢١٥) ،

وخـاضت في منتصف القـرن السـابـع عشر (١٦٤٨)، ثـورتهـا الكبـرى بقيـادة (كـرومويـل) ، بينـما لم تتهيأ في فـرنسـا ظـروف الثـورة الحـاسمـة ، إلا سنـة (١٧٨٩) ، ولا في المانيا، إلا عام(١٨٤٨)،وهذه الثورات ، بـوصفها ثـورات بورجوازية ، منبثقة عن درجة التطور الإقتصادي في رأي الماركسيـة ، تبرهن بما تشير اليه من تفاوت زمني بينها الى سبق انكلترة في المجال الاقتصادي .

وإذا كانت انكلترة هي الـدولة المتـطورة اقتصاديـاً ، اكثر من غيـرها . فمن الـطبيعي ـ عـلى أسـاس النـظريـة المـاركسيـة ـ ان تسبق غيـرهـا من البلدان في المضمـار الفلسفي ، وتصبح اكـثر تقدميـة منها في اتجـاههـا الفلسفي . والاتجـاه التقـدمي في الفلسفة ـ عنـد الماركسيـة ـ هـو الاتجـاه المـادي ، واكـثر مـا يكـون الاتجاه المادي تقدمياً ، حين يقوم على أساس التـطور والحركـة . وهنا نتسـاءل : اين ولـدت المـاديـة وشبت ؟ وفي أي مجتمـع ظهـرت تبـاشيـرهـا ، ثم انـدلعت عـاصفتها ؟ وتبـدو لنا المـاركسية هنـا في موقف حـرج ، لأن نظريتهـا في تفسـير الفلسفـة ، على أسـاس العامـل الاقتصادي ، تـدعوهـا الى القول : بـأن تقـدم إنكلترة الاقتصـادي ، كـان يفـرض عليهـا ان تـظهـر عـلى المسـرح الفلسفي ، بالاتجاه التقدمي ، او الاتجاه المادي بتعبير آخـر . ولهذا حـاول ماركس القـول : بـأن المـاديـة ولـدت في إنكلتـرة ، عـلى يـد (فـرنسيس بيكـون) ، وعـلى يـد (الاسميين)[١] .

ولكنا نعلم جميعاً ، ان (بيكـون) لم يكن فيلسوفـاً ماديـاً ، بل كـان غارقـاً في المثالية ، وإنما دعا الى التجـربة فقط وشجـع الطريقـة التجريبيـة في البحث . وأما (الاسميون) الانجليـز ، فلئن كانت (الاسميـة) لونـاً فكريـاً من الإعداد للمـادية ، فقـد سبق الى هذا اللون من التفكـير الفلسفي ، إثنان من الفـلاسفة الفرنسيين ، في مطلع القرن الرابع عشر :

أحدهما : (دوران دي سان بورسان) ،

والآخـر : (بيـير أوريـول) وإذا أردنـا ان نفتش بصـورة أعمق عن

---

(١) التفسير الاشتراكي للتاريخ . ص٧٦ .

المقدمات الفكرية ، التي مهدت للاتجاه المادي . فسوف نجد قبل الاسمية) الحركة (الرشدية اللاتينية) في الفلسفة ، التي ظهرت في القرن الثالث عشر في فرنسا ، وتشيّع لها معظم أساتذة كلية الفنون بباريس . وعلى يدهم فصلت الفلسفة عن الدين ، وبدأت تتجه الى إنكار المسلّمات الدينية

وأما الاتجاه المادي في شكله الصريح ، فهو وإن كشف عن نفسه في شخص او أشخاص معدودين في إنكلترة ، نظير (هوبز) . ولكن هذا الاتجاه لم يستطع ان يسيطر على الموقف الفلسفي في إنكلترة ، او يستلم الزمام من الفلسفة المثالية ، بينما أثار أكبر عاصفة مادية على المسرح الفلسفي في فرنسا ، حتى غرقت فرنسا في الاتجاهات المادية . وبينما كانت فرنسا الفكرية ، تحتفل بـ (فولتير) و(ديدرو) وأمثالهما من أئمة المادية في القرن الثامن عشر . . نجد انكلترة زاخرة بأعمق وأفظع مثالية فلسفية . على يد « جورج باركلي»و« « ديفيد هيوم » المبشرين الأساسيين بالمثالية في تاريخ الفلسفة الحديثة . .

وهكذا تجيء النتائج ، على عكس ما ترتقبه الماركسية في التاريخ . إذ تزدهر الفلسفة المثالية ، وبتعبير آخر : أشد الفلسفات رجعية عند الماركسية ، في أرقى المجتمعات ، وأكثرها تطوراً من الناحية الاقتصادية والتكنيكية . بينما تختار العاصفة المادية لها مكاناً ، في مجتمعات متأخرة اقتصادياً واجتماعياً ، كفرنسا ، بل إن المادية التطورية والديالكتيك نفسهما ، لم يظهرا الا في المانيا ، يوم كانت متأخرة في شروطها المادية على انكلترة ، بعدة درجات .

ومع هذا تريدنا الماركسية ، ان نصدق تفسيرها للتفكير الفلسفي وتطوراته ، على أساس الوضع الاقتصادي ونموه .

واذا حاولت الماركسية ، ان تجد لها المفارقات مبرراً لتعبيرها استثناءاً عن القانون . فماذا يبقى عندها من دليل على صحة القانون نفسه . لتكون هذه المفارقات استثنائية ؟؟ ولماذا لا تكون دليلاً على خطأ القانون نفسه ، بدلاً من ان نلتمس المعاذير لها من هنا وهناك ؟!! .

وهكـذا نستنتج ـ ممـا سبق ـ ان لا عـلاقـة حتميـة بـين المفـاهيم الفلسفيـة للمجتمع والوضع الاقتصادي للقوى المنتجة فيه .

* * *

وأما العلاقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية، فتتوقف دراستها ـ بصورة مفصلة ـ على تحديد مفهوم الفلسفة، ومفهوم العلم، والأسس التي يرتكز عليها التفكير الفلسفي والتفكير العلمي، لنستطيع انِ نعرف ما يمكن من تفاعل وارتباط بين الحلقتين. وهذا ما سنتركه الى «فلسفتنا» ولكننا لا نترك هذه المناسبة دون ان نشير بإجمال، الى شكنا في التبعية المفروضة على الفلسفـة للعلوم الـطبيعيـة فـإن الفلسفـة قـد تسبق العلم أحيـانـاً ، الى بعض الإتجاهات في تفسير الكون ، ثم يجـري العلم بعد ذلـك في اتجاههـا ، بطريقتـه الخـاصة . وأوضـح مثل عـلى ذلـك التفسـير الـذري للكـون ، الـذي قـال بـه الفيلسوف اليوناني ديمقراطيس ، وقامت على أساسه عدة مدارس فلسفية ، على مر التاريخ ، قبل ان تصل العلوم الطبيعيـة الى مستوى تتمكن فيـه من التدليـل عـلى هذا التفسـير . واستمر التفسـير يحمـل الـطابـع الفلسفي الخـالص ، حتى حاول ان يدخل الحقل العلمي ـ لأول مـرة ـ على يـد (دالتن) عام (١٨٠٥) ، حيث استخدم الفرضية الذرية ، لتفسير النسب الثابتة في الكيمياء .

ولم يبق علينـا بعد هـذا ، الا ان نفحص الطابـع الـطبقي للفلسفـة . فـإن المـاركسية تؤكـد ان الفلسفة لا يمكن ان تتجـرد عن إطارهـا الـطبقي ، بـل هي دائماً تعبير عقلي رفيع ، عن مصالح طبقة معينة . قال موريس كونفورث :

« كانت الفلسفة دومـاً تعبر ، ولا تستـطيع ان تعبـر ، عن وجهـة نظر طبقيـة . فكـل فلسفـة عبـارة عن وجهـة نـظر طبقه مـا ، عن العالم . طـريقة تـدرك بها الـطبقة ، مركزها وأهدافها التاريخية . فكانت المـدارس الفلسفية ، تعبـر عن نظرة الـطبقة ، ذات الإمتيـازات ، الى العالم ، او عن وجهـة نظر الـطبقة التي كـانت تكافـح ، لتصبح

طبقة ذات امتيازات »[1] .

ولا تكتفي الماركسية بمجمل من القول كهذا ، بل تضع النقاط على الحروف فتؤكد ان الفلسفة المثالية (وتعني بها كل فلسفة ترفض التفسير المادي البحت للعالم) هي فلسفة الطبقات الحاكمة ، والأقليات المستغلة التي تتبنى المثالية على مر التاريخ ـ بوصفها فلسفة محافظة ـ لتستعين بها على إبقاء القديم على قدمه . وأما المادية فهي على نقيض ذلك ، لأنها كانت تعبر دائماً عن المفهوم الفلسفي للطبقات المضطهدة ، وتقف الى جانبها في كفاحها ، وتسند الحكم الديمقراطي والقيم الشعبية[2] .

وتشرح الماركسية هذين الموقفين المتناقضين . من المثالية والمادية ، على أساس اختلاف الفلسفتين في نظريتهما عن المعرفة . وفي هذا تقع الماركسية في خلط ، بين نظرية المعرفة في المجال الكوني ، وبينها في المجال الأخلاقي فتعتبر ان تأكيد المثالية على حقائق مطلقة الوجود ، يتضمن إيمانهم بقيم مطلقة للوضع الاجتماعي ايضاً . فما دامت المثالية ، او الميتافيزية ، تؤمن بأن الحقيقية العليا (الله) في الوجود مطلقة وثابتة ، فهي تؤمن ـ أيضاً ـ بأن الظواهر العليا في المجتمع ، من حكومة وأوضاع سياسية واقتصادية ، حقائق ثابتة مطلقة أيضاً . لا يجوز تغييرها واستبدالها بغيرها .

والحقيقة هي : ان وجود حقائق مطلقة وفقاً لنظرية المعرفة الفلسفية عند الميتافيزية ، ولمفهومها عن الوجود ، لا يعني الاعتراف بنظير هذا الإطلاق والشمول ، على الصعيد الاجتماعي والسياسي ولذلك نجد أرسطو زعيم الميتافيزية ، الفلسفية ، يؤمن بالنسبية ، على الصعيد السياسي ، ويقرر ان الحكومة الصالحة تختلف باختلاف الأحوال والظروف ، ولم يمنعه القول بالصلاح النسبي ـ هذا ـ في المجال الاجتماعي ، من الاعتقاد بالحقائق المطلقة في الفلسفة الميتافيزيقية .

---

(١) المادية الديالكتيكية ، ص٣٢ .

(٢) راجع دراسات في الاجتماع ، ص٨١ .

وسنترك درس هذه الناحية دراسة دقيقة ، الى (فلسفتنا) ، ونقف هنا لحظة لنرى : هل يصدِّق التاريخ هذه المزاعم ، التي تقررها الماركسية عن الاتجاه التاريخي الطبقي للمثالية والمادية ؟؟.

ويمكننا ان نأخذ مثالَيْن من التاريخ . من تاريخ المادية على الخصوص :

أحدهما : (هرقليطس) أكبر فيلسوف للمادية في العالم القديم .

والآخر : (هوبز) الذي يعتبر من أقطاب المادية في الفلسفة الحديثة

أما (هرقليطس) فهو أبعد إنسان عن الروح الشعبية ، التي تسلكها الماركسية في جوهر الفلسفة المادية . فقد كان سليل أسرة إرستقراطية نبيلة ، لها المنزلة الأولى بين أهل المدينة وقد شاء الحظ ان يتدرج في مناصبها الكبيرة ، حتى أصبح حاكم المدينة المسيطر . وقد كان يعبر دائماً ، وفي كل تصرفاته عن نزعته الأرستقراطية ، وترفعه على الشعب ، واستهانته به ، حتى كان يصفه تارة بقوله : (أنعام تؤثر الكلأ على الذهب) . وأخرى بقوله : (كلاب تنبح كل من لا تعرفه) .

هكذا تجسّدت - في العالم القديم - المادية الديالكتيكية في شخص ، يمكن ان يوصف بكل شيء ، إلا بالروح الديمقراطية ومساندة الحكم الشعبي . بينما كان إمام المثالية في دنيا اليونان ، (أفلاطون) ، يدعو الى فكرة ثوريَة . تتجسد في نظام شيوعي مطلق ، ويشجب الملكية الخاصة بكل ألوانها . فأي الفيلسوفين كان أقرب للثورية ، والقيم التحررية في رأي الماركسية ؟!

و(هوبز) الذي حمل في مطلع عهد النهضة ، لواء فلسفة مادية خالصة ، معارضاً بها ميتافيزيقية (ديكارت) . . . لم يكن أحسن حالاً من (هرقليطس) فقد كان معلماً لأمير من الأسرة المالكة في انكلترة ، (هو الذي اعتلى عرش انجلترا بعد ذلك باسم : شارل الثاني عام ١٦٦٠) ، وبحكم علاقته هذه ، ناهض الثورة الشعبية الكبرى ، التي فجّرها الشعب الانجليزي ، بقيادة (كرومويل) حتى اذا دكّت الثورة عرش الملكية ، وأقامت مكانها جمهورية يرأسها (كرومويل) ، اضطر فيلسوفنا المادي ، الى الفرار والالتجاء الى

فرنسا ، التي كانت معقلاً قوياً للملكيين . وهناك استمر في مناصرته الفكرية للملكية المطلقة ، ووضع كتابه (التنين) ، الذي ضمّنه فلسفته السياسية ، وأكد فيه على ضرورة سلب أفراد الشعب حرياتهم ، وإقامة الملكية على أساس من الاستبداد المطلق . وفي الوقت الذي كانت تؤكد فيه الفلسفة المادية ، هذا الإتجاه السياسي ، على يد (هوبز) كانت الفلسفة (الميتافيزيقية) تقف موقفاً معاكساً ، يتمثل في عدة من أبطالها المفكرين ، الذين عاصروا (هوبز) كالفيلسوف الصوفي الكبير (باروخ سبينوزا) الذي آمن بحق الشعب في انتقاد السلطة ، بل وفي الثورة عليها . ودعا الى الحكم الديمقراطي قائلاً : (كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم ، قوي التحاب والإتحاد)

فأي الفلسفتين كانت تسير في ركاب الأرستقراطية والإستبداد ؟! . فلسفة (هرقليطس) الارستقراطي ، ام فلسفة أفلاطون واضع كتاب الجمهورية . فلسفة (هوبز) الإستبدادي ، أم فلسفة (سبينوزا) ، القائل بحق الشعب في الحكم .

بقي علينا ان نلاحظ شيئاً آخر ، وهو : ان التفكير الفلسفي لما كان طبقياً في رأي الماركسية ، فهو تفكير حزبي دائماً . فلا يمكن لأي باحث فلسفي ، ان يدرس مسائل الفكر الإنساني ، دراسة موضوعية نزيهة ، بل الدراسات الفكرية كلها ذات لون حزبي صارخ ، ولأجل هذا لا تتحاشى الماركسية عن إبراز الطابع الحزبي لفلسفتها وتفكيرها الخاص ، والإعتراف باستحالة النزعة الموضوعية في البحث بالنسبة اليها ، والى كل المفكرين ، وتكرر دائماً : ان النزعة الموضوعية والنزاهة التامة في البحث ، ليست الا أسطورة بورجوازية يجب القضاء عليها قال الكاتب الماركسي الكبير (تشاغين) :

« لقد ناضل لينين بثبات وإصرار . . . ضد النزعة الموضوعية في النظرية ، وضد اللا تحيز واللّا حزبية البورجوازيين . ومنذ عام ١٨٩٠ سدّد لينين طعنة نجلاء ، الى النزعة الموضوعية البورجوازية ، التي كان

ينادي بها الماركسيون الشرعيون ، اولئك الذين كانوا ينتقدون الموقف الحزبي في النظرية ، ويطالبون بالحرية في ميدان النظرية . . . لقد بيّن في نضاله ضد الماركسية الشرعية ، وضد نزعة المراجعين : ان النظرية الماركسية من واجبها ان تعلن بصراحة ، وحتى النهاية ، مبدأ الروح الحزبية البروليتارية . . . ولكي نقدر حق قدره هذا الحدث او ذاك ، من أحداث التطور الإجتماعي ، فينبغي النظر اليه من زاوية مصالح الطبقة العاملة ، والتطور التاريخي لهذه الطبقة . . . فالروح الحزبية هي التي تمكّن الطبقة العاملة ، من أن تبرّر علمياً ، الضرورة التاريخية لإقامة « دكتاتورية البروليتاريا »[١] .

وقال لينين نفسه :

« إن المادية تفرض الموقف الحزبي ، لأنها في تقدير كل حادث تجبر على الإنحياز صراحة ، ودون مواربة ، الى وجهة نظر فئة اجتماعية معينة »[٢] .

وعلى هذا الأساس ، وجه جدانوف نقداً قاسياً لكتاب (الكسندروف) في تاريخ الفلسفة الغربية ، إذ دعا فيه مؤلفه الى التساهل والنزعة الموضوعية في البحث فنقده جدانوف بحرارة وكتب يقول :

« إن المهم في نظري ، هو ان المؤلف يستشهد بـ (تشرينشفسكي) ، لكي يبين : انه يجب على مؤسسيّ الأنظمة الفلسفية المختلفة ، وحتى المتناقضة فيما بينها ، ان يكونوا أكثر تساهلاً واحدهم تجاه الآخر ولما كان المؤلف قد استشهد بهذه الفقرة (أي بفقرة من كلام

(١) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم ، ص٧٩ ـ ٧٢ .
(٢) حول تاريخ تطور الفلسفة ، ص٢١ .

تشـرينشفسكي في تحبيـذ التسـاهـل والمـوضـوعيـة) دون تعليق ، فمن الـواضح انها تمثـل وجهة نـظره الخاصـة . فـإذا كان الأمـر كـذلـك ، كـان من الجـلي انـه يسـير في طـريق ، إنكار مبـدأ الموقف الحـزبي في الفلسفة ، ذلـك المبدأ الجوهري في الماركسية اللينينية »(١) .

ونحن بـدورنا نتسـاءل ، في ضوء هـذه النصوص : مـاذا تقصد المـاركسية من التشديد عـلى الموقف الحـزبي في الفلسفة ، والتحيـز في كل مجـال فكري الى وجهـة نظر الـطبقة التي تـدافع عن مصـالحهـا فـإن كـانت تعني بـذلـك ان من الضروري للفلاسفة الماركسيـين ان يجعلوا مصلحة الـطبقة العـاملة ، هي المعيار فيـما يقبلون ويـرفضـون من آراء ، فـلا يسمحـون لأنفسهم بتبني أي فكـرة ، تتعارض مع تلك المصلحة ، وإن توفرت عليها الأدلـة والبراهين . . فمعنى هذا انها تنتزع من نفوسنا الثقة بأقوالهـا ، وتجعلنا نشـك في إيمانها بـأي رأي تبديـه ، او فكـرة تتحمس لها . ويصبـح من الجائـز ان يكون مـاركس ، أعـرف النـاس بـأخطائـه ، التي كان يكـافح في سبيلهـا ، ويعرضهـا بوصفهـا معـاجـز التفكـير الحديث .

وأمـا إذا كانت تعني المـاركسية من المـوقف الحزبي ، أن كـل فرد ينتمي الى طبقة ويدافـع عن مصالحهـا ، ينساق دون قصـد الى ما يتفق مـع مصالـح تلك الـطبقـة من مفـاهيم وآراء ، ولا يمكن ان يتجـرد عن وصفــه الـطبقي خــلال البحث ، مهما حاول اصطناع النزعة الموضوعيـة وتكلفها ، إذا كـانت الماركسيـة تعني هذا ، فإنه يؤدي بها الى النسبة الذاتية التي تحاربها دائماً .

ولعل القاريء يتذكر النسبية الذاتيـة ، من بين المـذاهب التي استعرضنـاها في نـظرية المعـرفة من (فلسفتنـا) وهو المـذهب القـائـل : بـأن الحقيقـة ليست مطابقة الفكرة للواقع الموضوعي ، وإنما هي مطابقـة الفكرة للشـروط الخاصـة ، التي تـوجـد في تـركيب الفـرد العضـوي والنفسي ، فـالحقيقـة بـالنسبـة الى كـل

---

(١) حول تاريخ تطور الفلسفة ص ١٨ .

شخص ، ما تتفق مع تركيبه الخاص ، لا يطابق الواقع الخارجي ، وهي لأجل ذلك نسبية ذاتية ، بمعنى أنها تختلف من فرد لآخر . فيما هو حقيقة بالنسبة الى شخص ، لا يكون كذلك بالنسبة الى شخص آخر

والماركسية تشن حملة عنيفة ضد هذه النسبية الذاتية ، وتعتبر الحقيقة هي مطابقة الفكرة للواقع الموضوعي ، غير ان الواقع الموضوعي لما كان متطوراً ، فالحقيقة التي تعكسه متطورة أيضاً ، فهي حقيقة نسبية ، ولكن النسبية هنا موضوعية ، تابعة لتطور الواقع الموضوعي ، وليست ذاتية تابعة للتركيب العضوي والنفسي للفرد المفكر . هذا ما تقوله الماركسية في نظرية المعرفة ، ولكنها بتأكيدها على الطابع الطبقي والحزبي للتفكير ، وعلى استحالة التجرد من مصالح الطبقة ، التي ينتمي اليها المفكر ، تسير في طريق النسبية الذاتية من جديد ، إذ تصبح الحقيقة هي مطابقة الفكرة للمصالح الطبقية للمفكر لأن كل مفكر لا يستطيع ان يدرك الواقع الا في حدود هذه المصالح . فلا يمكن للماركسية حين تقدم لنا مفهومها عن الكون والمجتمع ، إن تزعم لهذا المفهوم القدرة على تصوير الواقع ، وإنما كل ما تستطيع ان تقرّه هو : أنه يعكس ما يتفق مع مصالح الطبقة العاملة من جوانب الواقع . فمعيار الحقيقة عند كل مدرسة فكرية ، هو مدى اتفاق الفكرة مع المصالح الطبقية ، التي تدافع عنها . وبهذا تصبح الحقيقة نسبية ، تختلف من مفكر الى آخر ، ولكن لا بحسب التركيب العضوي والنفسي للافراد ، بل بحسب التركيب الطبقي والمصالح الطبقية التي ينتمون اليها . فالحقيقة نسبية طبقية ، تختلف باختلاف الطبقات ومصالحها، وليست نسبية موضوعية ولا يمكن التأكد من احتواء الحقيقة على جانب موضوعي من الواقع ، او تحديد هذا الجانب فيها ، ما دامت الماركسية لا تأذن للتفكير - مهما كان لونه - ان يتجاوز جذوذ المصالح الطبقية وما دامت المصالح الطبقية توحي دائماً بما يشايعها من أفكار ، بقطع النظر عن خطئها وصوابها وينتج من ذلك شك مطلق مرير ، في كل الحقائق الفلسفية .

ج - العلم :

ولا أريد ان أقف عند الأفكار العلمية طويلاً ، خوفاً من الإسهاب . ولكننا لن نستمع - مهما وقفنا - إلا نفس النغمة ، التي كانت ترددها الماركسية في الحقل الفلسفي ، وفي كل مرفق من مرافق الوجود الإنساني فالعلوم الطبيعية - في رأيها - تتدّرج وتنمو طبقاً للحاجات المادية ، التي يتفتح عنها الوضع الإقتصادي ، وتستجد شيئاً فشيئاً تبعاً لتطور الظروف الإقتصادية وتكاملها . ولما كانت هذه الظروف ، نتاجاً تاريخياً لوضع القوى المنتجة ، وأساليب الانتاج ، فلا غرو ان تصل الماركسية في تفسيرها للحياة العلمية الى الانتاج أيضاً ، كما تصل اليه عند نهاية كل شوط ، في تحليل حركة التاريخ وعمليته المتعددة الجوانب . فكل مرحلة تاريخية تتكيف اقتصادياً وفقاً لأساليبها في الإنتاج ، وتساهم في الحركة العلمية في المدى الذي يفرضه واقعها الإقتصادي ، وحاجاتها المادية النابعة من هذا الواقع فاكتشاف العلم للقوة البخارية المحركة ، في أواخر القرن الثامن عشر مثلاً ، كان وليد الظروف الإقتصادية ، ونتيجة لحاجة الإنتاج الرأسمالي الى قوة ضخمة ، لتحريك الآلات التي يعتمد عليها هذا الإنتاج . وكذلك سائر الكشوف والتطورات ، التي يحفل بها تاريخ العلم .

وقد ذكر (روجيه غارودي) ، لإيضاح تبعية العلوم للوضع الإقتصادي والتكنيكي ، للقوى المنتجة : ان المستوى التكنيكي ، الذي تبلغه القوى المنتجة ، هو الذي يضع امام العلم قضايا ، ويحتم عليه بحثها وحلها ، فيتقدم ويتكامل وفقاً لما يعالجه من هذه القضايا ، النابعة من تطور القوى المنتجة ، ووضعها الفني والتكنيكي . وعلى هذا الأساس يفسر لنا (غارودي) ، كيف ان اكتشافاً واحداً قد يتوصل اليه عدة علماء في آن واحد ، كاكتشاف التعادل بين الحرارة والعمل ، الذي حققه علماء ثلاثة ، في وقت واحد ، وهم : (كارنو) في فرنسا ، و(جول) في إنجلترا ، و(ماير) في المانيا . وكما يقدّم تطور القوى المنتجة بين يدي العلم القضايا ، التي يجب

عليه حلها ، كذلك يعبّر لنا (غارودي) عن وجه آخر ، من تبعية العلوم لوضع القوى المنتجة وهو ان تطورها يهيء للعلم ادوات البحث التي يستخدمها ، ويؤمّن له مجموعة الأدوات الضرورية للمراقبة والاختبار[1] .

وفيما يلي نلخص ملاحظاتنا ، على هذا الموقف الماركسي في تفسير العلم :

أ ـ إذا استثنينا العصر الحديث ، نجد ان المجتمعات التي سبقته الى الوجود ، كانت متقاربة الى حد كبير في وسائل الإنتاج وأساليبه ، ولم يكن بينها أي فرق جوهري من هذه الناحية . فالزراعة البسيطة ، والصناعة اليدوية ، هما الشكلان الرئيسيان للإنتاج ، في مختلف تلك المجتمعات . ومعنى ذلك في العرف الماركسي ، ان القاعدة التي تقوم عليها هذه المجتمعات كلها واحدة . وبالرغم من ذلك فإنها تختلف اختلافاً كبيراً ، في مستوياتها العلمية . فلو كانت أشكال الإنتاج وأدواته ، هي العامل الأساسي ، الذي يحدد لكل مجتمع محتواه العلمي ، ويطوّر الحركة العلمية وفقاً لدرجته التاريخية . . لما وجدنا تفسيراً لهذا الإختلاف ، ولا مبرراً لإزدهار العلم في مجتمع دون مجتمع ، ما دامت القوة الرئيسية التي تصنع التاريخ ، واحدة في الجميع .

فلماذا اختلف المجتمع الأوروبي في القرون الوسطى مثلاً ، عن المجتمعات الاسلامية في الأندلس والعراق ومصر ، مع إشتراكها في نوعية القاعدة ! . وكيف ازدهرت في المجتمعات الإسلامية ، الحركة العلمية في مختلف الحقول بدرجة عالية نسبياً ، ولم يوجد لها أي تباشير في اوروبا الغربية ، التي هالها ما رأته في حروبها الصليبية ، من علوم المسلمين ومدنيتهم ؟ .

ولماذا استطاعت الصين القديمة وحدها ، ان تخترع الطباعة ، ولم تتوصل اليها سائر المجتمعات الا عن طريقها ! . . فقد أخذ المسلمون هذه الصناعة ، عن الصينيين في القرن الثامن الميلادي ، ثم أخذتها أوروبا عن المسلمين في

---

(١) راجع الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم ، ص١١ ـ ١٢ .

القرن الثالث عشر . فهل كانت القاعدة الاقتصادية التي قامت عليها الصين القديمة ، تختلف في جوهرها عن قاعدة المجتمعات الأخرى ؟! .

ب ـ إن الجهود العلمية ، وإن كانت تعبّر في كثير من الأحايين عن حاجة مادية اجتماعية تتطلب الإبداع ، ولكن هذه الحاجة لا يمكن ان تكون هي التفسير الأساسي الوحيد ، لتاريخ العلم وتطوراته . فإن كثيراً من الحاجات ، بقيت تنتظر آلاف السنين كلمة العلم بشأنها ، ولم تستطع بمجرد وجودها في حياة الناس المادية ، ان تظفر من العلم بمكسب ، حتى آن للعلم أن يصل الى الدرجة التي تتيح له قضاء هذه الحاجة . ولنأخذ المثال على ذلك من كشف علمي ، قد يبدو الآن تافهاً ولكنه عبّر في حينه عن تطور علمي جديد ، وهو إختراع النظارات . فحاجة الناس الى النظّارات مثلاً قديمة ، قدم الانسان ، ولكن هذه الحاجة المادية ، بقيت تنتظر دورها ، حتى جاء القرن الثالث عشر ، فاستطاعت أوروبا ان تأخذ عن المسلمين ، معلوماتهم عن انعكاس الضوء وانكساره ، وبالتالي تمكّن العلماء على أساس هذه المعلومات ، ان يصنعوا النظارات فهل كان هذا الحدث العلمي وليد حاجة جديدة ، نبعت عن الواقع الإقتصادي والمادي للمجتمع ؟! او كان نتيجة لعوامل فكرية ، استطاعت ان تؤدي الى اختراع النظارات عند وصولها الى درجة معينة من تطورها وتكاملها ؟!

ولو كان بإمكان الحاجة المنبثقة من الظروف الإقتصادية ، ان تفسر العلم والكشوف العلمية ، فكيف يمكن ان نفهم اكتشاف اوروبا لقدرة المغناطيس على تعيين الاتجاه ، في القرن الثالث عشر ، حين استعملت الإبرة المغناطيسية في إرشاد السفن ؟!. مع ان الطريق البحري كان هو الطريق الرئيسي للتجارة في قرون خلت ، وكان الرومان يعتمدون في التجارة على طريق البحر بصورة رئيسية ، ولم يتح لهم ـ بالرغم من ذلك ـ ان يكتشفوا للمغناطيس قدرته على توجيه السفن . ولم تشفع لهم حاجاتهم النابعة من واقعهم الإقتصادي بذلك ، بينما تؤكد بعض الروايات التاريخية ، ان الصين قد ظفرت بهذا الكشف قبل عشرين قرناً تقريباً .

وقد يتفق للعلم ان يسبق بفتوحه الحاجة الاجتماعية اذا استكمل الشروط الفكرية للفتح الجديد . فالقوة المحركة للبحار هي من حاجات المجتمع الرأسمالي في رأي الماركسية ، ولكن العلم قد اكتشفها ـ بالرغم من ذلك ـ في القرن الثالث الميلادي[1] قبل ان تظهر طلائع الرأسمالية الصناعية ، على مسرح التاريخ ، بأكثر من عشرة قرون . صحيح ان المجتمعات القديمة ، لم تستثمر هذه القوة البخارية ، ولكننا لا نتحدث عن مدى قدرة المجتمع على الاستفادة من العلوم ، وإنما نبحث الحركة العلمية نفسها ، وندرس ما إذا كانت تعبيراً عقلياً عن الحاجة الإجتماعية المتجددة بدورها ، او حركة أصيلة لها شروطها السيكولوجية وتاريخها الخاص .

ج . والماركسية حين تحاول ان تقصر نطاق العلم ، على القضايا والمشاكل التي تضعها وسائل الإنتاج ، وأوضاعها التكنيكية أمامها ، تقع في خلط بين العلوم الطبيعية النظرية من ناحية ، والفنون العملية من ناحية أخرى . فالفنون العملية الصناعية التي نبعت من خلال التجارب والخبرات الإعتيادية ، التي حصل عليها رجال الأعمال ، وتوارثوها ، كانت تسخر دائماً لحساب القوى المنتجة ، وتنمو تبعاً لما تقدمه هذه القوى من مسائل ومشاكل ، تتطلب منهم الجواب عنها ، او التغلب عليها . واما العلوم النظرية التجريبية ، فلم تكن وقفاً على تلك المسائل والمشاكل ، بل إننا نجد ان التطور العلمي النظري ، والتطور الفني العملي ، سار لفترة كبيرة من الزمن ، في خطين منفصلين ، وذلك منذ القرن السادس عشر ، الى القرن الثامن عشر . فقد مضى على الفنون العملية ـ بعد ميلاد العلم في القرن السادس عشر ـ قرنان ، قبل ان تتهيأ لها الإستفادة من العلم ، وبقي الحال على هذا تقريباً ، حتى بدأت صناعة الكهرباء سنة (١٨٧٠) .

ومن المفيد بهذا الصدد ان نعلم ، ان الثورة العلمية في الكيمياء ، التي قام بها (لافوازيه)، لم يقبلها الناس عامة ، إلا في نهاية القرن الثامن عشر . وقد استطاعت الفنون العملية خلال ذلك ، إجراء تحسينات في صناعة

---

(١) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم ، ص١٢ .

الحديد ، وصنعة الفولاذ ، قبل ان يعرف هؤلاء الفنانون الفروق الكيمياوية الأصلية ، بين الحديد الصلب ، والحديد المطاوع ، والفولاذ ، تبعاً لإختلاف نسبة الكربون فيها .

وهذا الإنفصال بين خط التفكير العلمي ، والخبرة البحتة في الفنون العملية ، ردحاً من الزمن ، يعني ان للعلم تاريخه الفكري ، وليس نتاجاً لحاجات الإنتاج المتجددة ، واستجابة لمستلزماتها الفنية فحسب .

واما ما لاحظه (غارودي) ، من ان كشفاً علمياً واحداً ، قد يصل اليه عدة علماء في وقت واحد . . . فهو لا يبرهن على ان الكشوف العلمية دائماً وليدة الظروف التكنيكية . لوسائل الإنتاج كما شاءت الماركسية ان تستنتجه من هذه الظاهرة ، زاعمة : أن الظروف الإقتصادية والمادية ، حين تسمح لقوى الإنتاج ، بطرح قضية جديدة الى العلماء ، وتدفعهم الى التفكير في حلها ، يصل هؤلاء العلماء الى الكشف المطلوب ، في اوقات متقاربة ، لأن القوة الدافعة لهم قد وجدت في وقت واحد ، من خلال تطور الإنتاج .

ولكن هذا ليس هو التفسير الوحيد الممكن لهذه الظاهرة . بل من الممكن تفسيرها عن طريق تشابه اولئك العلماء ، في الخبرة والشروط الفكرية والسيكولوجية ، والمستوى العلمي العام .

والدليل على إمكان هذا التفسير ، وجود هذه الظاهرة التي ندرسها ، في الحقول العلمية النظرية ، البعيدة عن مشاكل الانتاج وتطوراته . فقد توصّل مثلاً ثلاثة من علماء الاقتصاد السياسي ، في وقت واحد الى (النظرية الحدّية) في تفسير القيمة ، وهم (جيفونز) الانجليزي سنة (١٨٧١) و(فالراس) السويسري سنة (١٨٧٤) ، و(كارل منجر) النمساوي سنة (١٨٧١) . ومن الواضح ان النظرية الحدّية ، ليست الا تفسيراً نظرياً معيناً لظاهرة اقتصادية قديمة ، في حياة المجتمع الإنساني ، وهي القيمة التبادلية . فلا علاقة للمحتوى العلمي للنظرية . بمشاكل الإنتاج او تطور القوى الطبيعية المنتجة ، ولم تستمد دليلها من هذا التطور .

فـما هو تفسـير وصول ثـلاثة من أقـطاب الاقتصاد ، في وقت واحـد تقريبـاً إلى وجهة نـظر معينـة ، في تفسـير القيمـة ، سـوى انهم كـانـوا متقـاربـين في شروطهم الفكرية ، وقدرتهم التحليلية ؟!.

- د - وأما تبعية العلوم الطبيعية لتطور القوى المنتجة ، بوصفـه المصدر الـذي يمـوّن العلم بأدوات البحث الضـرورية لـه ، فهي في الواقـع علاقـة مقلوبـة ، ذلـك ان العلوم الطبيعيـة ، وان كانت تنمـو وتتكـامـل طبقـاً لمـا تـظفـر بـه من أدوات للتجربة والإختبار ، من مراقب ومجـاهر وآلات تسجيـل ، وما اليهـا . . ولكن هـذه الأدوات نفسها ، ليست الا نتـاجاً للعلم ، يقـدمه العلم بـين يـدي العلماء ، ليتيــح لهم استخـدامــه في الـوصــول الى مـزيــد من النـظريــات ، واستكشاف الأسرار المجهولة . فاختراع المجهـر في القرن السـابع عـشر ، كـان ثـورة في وسائـل الانتاج ، لأنـه استطاع ان يـزيح الستـار عن دنيا مجهـولـة ، لم يكن قـد اطّلع عليها الإنسـان قط ، ولكن ما هـو المجهر ؟ . انـه نفسه ليس الا نتاجاً للعلم ، ولاكتشاف قوانين الضوء ، وكيفية انعكاسه على العدسات .

ويجب ان نعـرف بهذا الصـدد ، ان قصة العلم لا تتمثـل كلها في الأدوات فما أكثر الحقـائق التي كانت أدوات اكتشـافها جـاهزة ، ولكنها ظلت مستورة عن عـين الانسـان ، حتى بلغ التفــاعـل والتكــامـل في الفكــر العلمي الى درجـة سمحت له باكتشاف الحقيقة وصـوغها في مفهـوم علمي خاص . ويمكننـا ان نقدّم مثلاً بسيطاً على ذلك ، من فكرة الضغط الجوي ، هذه الفكرة التي تعتبر من الفتـوح الكبرى للعلم ، في القـرن السابـع عشر . فهل تـدري كيف سجل العلم هــذه الفتــح الـعــظيم ؟ . إنــه سـجله في فـكـرة طـرأت عــلى ذهن (تـورتشيلي) ، إذ لاحظ ان المضخـة لا تستـطيـع ان تـرفـع المـاء الى أكـثر من (٣٤) قدماً . وقد سبقه الى هـذه الملاحـظة آلاف من رجال الأعمـال ، خلال قـرون ، كما سبقـه اليها بـوجه خـاص العـالم الكبـير (جـاليلو) ، ولكن الشيء العظيم الذي قدّر (لتروتشيلي) ، ان يقدمـه الى العلم ، هو تفسـير الظاهـرة ، التي كـانت معروفـة منذ قـرون . فقد قـال ان الحد الـذي تـرفـع المضخـة اليـه الماء ، فلا تزيد عنه (٣٤ قدماً) ، قد يكـون هو مقيـاس ما للجـو من ضغط ،

واذا كـان الضغط الجوي قـادراً على حمـل عمود من المـاء طولـه (٣٤ قدمـاً) . فهو لا بد حامل عمـوداً من الزئبق أقصر من العمـود المائي لأن الـزئبق أثقل من المـاء ، وسرعـان ما تـأكد من صحـة هذه النتيجـة ، وأقام عن طـريقها الـدليل العلمي عـلى وجود الضغط الجـوي ، الأمر الـذي قام عـلى أساسـه عدد عـظيم من الكشوف والاختراعات .

فمن حقنـا ان نقف عند هـذا الكشف العلمي ، بوصفـه حادثـاً تاريخيـاً ، لنتسـاءل : لماذا وجـد هذا الحـدث العلمي في فترة معينـة ، من القرن السـابـع عشر ، ولم يتحقق قبل ذلك ؟! أفلم تكن هناك حاجة للانسـان قبل هـذا ، الى الاستفـادة من قـوى الضغط وتسخيـره ، في قضـاء مختلف الحـاجـات ؟! ، او لم تكن الظاهرة التي وضع (تورتشيلي) نظريته في ضوئها ، معروفة خلال قـرون ، منذ بدء استعمال المضخات المائية ؟! ، او لم تكن التجـربة التي قـام بها لإثبـات النـظريـة علميـاً ، ميسـورة لغيـره ممن التفت الى الـظاهـرة ، ولم يحـاول ان يفسرها ؟! .

ونحن اذا لم نؤمن للحـركة العلميـة بـأصـالتهـا وتـطورهـا ، وفقـاً لتـراكم الأفكار وتفاعلهـا ، وشروطهـا السيكولـوجية والفكـرية الخـاصة فسـوف لن يجد هذا الكشـف العلمي ، ولا العلم بوجه عام ، تفسيـره الكامـل في قوى الإنتـاج والأوضاع الإقتصادية .

ولن نتكلم الآن عن الأفكار الاجتماعية ، وعلاقتهـا بالعامل الاقتصادي لأن لمعالجة هذه النقطة موضعها في بحث مقبل من هذا الكتاب .

٣ ـ الطبقية الماركسية

ومن النقـاط الجوهـرية في المـاركسية مفهـومها الخـاص عن الطبقيـة الـذي كوّنته ، وفقاً لطريقتها العامة في دمج الدراسة الاجتمـاعية الاقتصـادية ، والنـظر دائـماً الى المـدلـولات الاجتمـاعيـة ضمن الإطـار الاقتصـادي ، فهي تـرى ان الـطبقات بـوصفها ظـاهرة اجتمـاعية ، ليست الا تعبيـراًذا طابـع اجتماعي عن

القيم الاقتصادية السائدة في المجتمع ، من الربح والفائدة والأجر وألوان الاستثمار ، وتؤكد لأجل هذا ، ان الأساس الواقعي للتركيب الطبقي ، ولظهور اي طبقة في المجتمع ، هو العامل الاقتصادي ، لأن انقسام الناس الى فئة تملك كل وسائل الانتاج وفئة لا تملك منها شيئاً ، هو السبب التاريخي لوجود الطبقات في المجتمع ، بأشكالها المتنوعة تبعاً لنوعية الاستغلال الذي تفرضه الطبقة الحاكمة على الطبقة المحكومة ، من عبودية او قنانة او استخدام بالأجرة .

والحقيقة ان الماركسية حين أعطت الطبقة مفهوماً اقتصادياً يتمثل في ملكية وسائل الانتاج او انعدام هذه الملكية ، كان من الطبيعي لها ان تؤمن بقيام التركيب الطبقي في المجتمع ، على أساس اقتصادي ، ما دامت قد أدرجت ذلك في مفهومها عن الطبقية بالذات .

ولعل هذه النقطة هي اوضح مثال من بين النقاط التحليلية في الماركسية ، لما حرصت عليه الماركسية ، وأدته ببراعة من تفسير المدلولات الاجتماعية كلها ، تفسيراً اقتصادياً وتطعيمها بقيمها الاقتصادية الخاصة .

غير ان هذه البراعة في التحليل ، من الناحية النظرية ، كلفت الماركسية الابتعاد عن المنطق الواقعي للتاريخ ، وعن طبيعة الأشياء - لا كما تبدو وتتعاقب في ذهن العلماء الماركسيين - بل كما تبدو في الواقع ، لأن التحليل الماركسي يفترض ان الواقع الاقتصادي - ملكية وسائل الانتاج ، وعدم ملكيتها - هو الأساس الواقعي والتاريخي للتركيب الطبقي ، انقسام المجتمع الى طبقة حاكمة لأنها تملك وطبقة محكومة لأنها لا تملك مع ان الواقع التاريخي ومنطق الأحداث يبرهن في أكثر الأحايين على العكس ، ويوضح ان اوضاع الطبقات ، هي السبب في الأوضاع الإقتصادية التي تتميز بها تلك الطبقات ، فالوضع الاقتصادي للطبقة يتحدد وفقاً لكيانها الطبقي ، وليس كيانها الطبقي نتيجة لوضعها الاقتصادي .

وأكبر الظن ، ان الماركسية حين قررت ان التركيب الطبقي قائم على

أساس اقتصادي ، واكدت على ان الطبقة نتيجة للملكية لم تدرك النتيجة التي تترتب على ذلك منطقياً ، وهي ان النشاط في ميادين الأعمال ، هو الأسلوب الوحيد الى كسب المقام الاجتماعي ، وتكوين طبقة رفيعة في المجتمع ، لأن التكوين الطبقي للطبقة الرفيعة الحاكمة ، في المجتمع اذا كان نتاجاً للملكية - الوضع الاقتصادي - فلا بد لها من إيجاد هذه الملكية ، لكي تصبح طبقة رفيعة حاكمة ، ولا سبيل الى حصولها على تلك الملكية ، الا النشاط في ميادين العمل . وقد تكون هذه أغرب نتيجة ، يتمخض عنها التحليل الماركسي لبعدها عن الواقع ، والا فمتى كان النشاط في ميادين العمل ، هو الطريق الأساسي لتكوين الطبقة الحاكمة في المجتمع . وإن كانت هذه النتيجة - التي تترتب منطقياً على التحليل الماركسي - تنطبق على ظرف تاريخي ، فإنما تنطبق فقط على المجتمع الرأسمالي في ظرف تكوّنه وتكامله ، إذ يمكن لأحد ان يقول ان الطبقة الرأسمالية ، قد بنت كيانها الطبقي عن طريق الملكية التي حصلت عليها بالنشاط الدائب في ميادين العمل والإنتاج واما في الظروف التاريخية الأخرى ، فلم يكن النشاط العملي ، هو الأساس لتكوّن الطبقات ، ولا الدعامة الرئيسية للطبقة الحاكمة في كل العصور ، بل على العكس كانت حالة الملكية تظهر على الأكثر بوصفها نتيجة للوضع الطبقي ، وليست أساساً له .

وإلا فكيف نفسر الحدود الفاصلة التي كانت توضع في المجتمع الروماني بين طبقة الأشراف ، ومجموع العامة بما فيهم طبقة رجال الأعمال الذين كانوا يدانون الأشراف في ثرواتهم ، ويتمتعون بملكيات لا تقل عن ملكيات اولئك الأشراف بالرغم من التفاوت الكبير بين مقامهما الاجتماعي ، ومن السلطات السياسية الخاصة التي كان الأشراف يمتازون بها على رجال الأعمال وغيرهم من الفئات .

وكيف نفسر وجود طبقة (الساموراي) ذات النفوذ الكبير في المجتمع الياباني القديم التي كانت تأتي في السلم الاجتماعي بعد أمراء الاقطاع مباشرة ، وترتكز في تكوينها الطبقي على خبرتها الخاصة بحمل السيف ، وفنون الفروسية وأساليبها ، وليس على الملكية وقيمها الاقتصادية .

وكيف نفسر قيام التنظيم الطبقي في المجتمع الهندي ، قبل التاريخ الحديث بألفي سنة على يد الفاتحين من الآريين الفيديين الذين غزوا الهند ، وسيطروا عليها ، وأقاموا فيها تنظيماً طبقياً على أساس اللون والدم ، ثم تطور التكوين الطبقي ، فانقسمت الطبقة الفاتحة الحاكمة الى طبقة (الكشاترية) المتميزة بكفاءتها العسكرية وبراعتها في القتال وطبقة (البراهمة) ، القائمة على أساس ديني ، وظلت الفئات الأخرى كلها محكومة لهاتين الطبقتين ، بما فيها التجار والصناع الذين كانوا يملكون وسائل الإنتاج . واحتلت القبائل الوطنية التي ظلت متمسكة بدينها أدنى الدرجات في السلم الإجتماعي ، وتكونت منها طبقة المنبوذين . فلم يكن للملكية أثر في هذا التكوين الطبقي ، الذي ظل يمارس وظيفته الاجتماعية مئات السنين في القارة الهندية قائماً على أسس عسكرية ودينية وعنصرية ، ولم يشفع للتجار والصناع ملكيتهم ، لوسائل الإنتاج كي يرتقوا الى مصاف الطبقات الحاكمة ، او ينافسوها في سلطانها السياسي والديني .

وأخيراً كيف نفسر قيام الطبقة الاقطاعية في اوروبا الغربية نتيجة للفتح الجرماني ، اذا لم نفسره تفسيراً عسكرياً وسياسياً ، فإننا جميعاً نعلم ـ وحتى انجلز نفسه فقد كان يعترف أيضاً ـ بأن القواد الفاتحين الذين تكونت منهم تلك الطبقة لم يكن مقامهم الاجتماعي ناتجاً عن الملكية الاقطاعية وإنما تكونت ملكيتهم الاقطاعية هذه تبعاً لدرجتهم الاجتماعية ، وامتيازاتهم العسكرية والسياسية الخاصة ، بوصفهم غزاة فاتحين دخلوا أرضاً واسعة ، وتقاسموها فكانت الملكية أثراً ، ولم تكن هي العامل المؤثر .

وهكذا نجد عناصر غير ماركسية ، وتنتهي الى نتائج غير ماركسية لدى تحليل كثير من التركيبات الطبقية في المجتمعات البشرية المختلفة .

وقد تحاول الماركسية بهذا الصدد الدفاع عن مفهومها في الطبقية عن طريق القول بالعلاقة المتبادلة بين العامل الاقتصادي وشتى العوامل الاجتمععية الأخرى ، الأمر الذي يجعله يتأثر بها ، ويتكيف وفقاً لها ، كما يؤثر فيها ويساهم في تكوينها .

غير أن هذه المحاولة وحدها تكفي لنسف المادية التاريخية ، والقضاء على مجدها العلمي الشامخ في دنيا الماركسية ، لأنها لا تختلف عندئذ عن التفاسير الأخرى للتاريخ ، الا في التأكيد على أهمية العامل الاقتصادي نسبياً مع الاعتراف بالعوامل الأخرى الأصيلة التي تساهم في صنع التاريخ .

واذا كانت الماركسية على خطأ في تعليل الطبقية بالوضع الاقتصادي وحده عرفنا من ذلك خطأها أيضاً في إعطاء الطبقة مفهوماً اقتصادياً خالصاً ، لأن الطبقة اذا لم تكن قائمة دائماً على أساس اقتصادي في تركيبها الإجتماعي فليس من الصحيح اذن ان نعتبر الطبقية مجرد تعبير عن قيمة اقتصادية معيّنة كما زعمت الماركسية ذلك ، الأمر الذي جعلها تصل الى نتائج غريبة مشابهة لما أدت اليه نظرتها في تعليل الطبقية وتبريرها من نتائج ، فقد رأينا ان الماركسية حين آمنت بأن الطبقة إنما تتكون وفقاً للشروط الاقتصادية ، والحالة الملكية ، كلفها ذلك القول بأن النشاط في ميادين العمل هو الطريق الوحيد الى السمو الاجتماعي ، وكذلك يمكننا ان نلاحظ الآن أننا إذا أعطينا الطبقة مفهومها الماركسي ، وبالأحرى مفهومها الاقتصادي البحت القائل بأن الجماعة التي تعيش على عملها طبقة واحدة ، والجماعة التي تعيش على استثمار وسائل الانتاج التي تملكها طبقة أخرى ، ولم ندخل في مفهوم الطبقة اي اعتبار آخر سوى هذه القيم الاقتصادية كما تصر الماركسية على ذلك ، لكان معنى هذا اننا أدرجنا كبار الأطباء والمهندسين ، ومدراء المؤسسات التجارية والشركات الكبرى ، في نفس الطبقة التي تضم عمال المناجم وأجرا الزراعة والصناعة ، لأنهم جميعاً يعيشون على الأجور ، بينما يلزمنا ان نضع حداً طبقياً فاصلاً بين هؤلاء الأجراء وبين مالكي وسائل الإنتاج مهما كانت أجور أولئك ومهما كانت نوعية الوسائل المنتجة المتوفرة عند هؤلاء . وحيث ان الصراع بين الطبقات ضريبة ماركسية لا محيد للطبقات عن القيام بها فسوف ينتهي بنا ذلك الى تصور ان صغار مالكي الوسائل المنتجة سوف يقفون في صراعهم الطبقي الى صف الطبقة المستثمرة من المالكين بينما يقف كبار الأجراء من المهندسين والأطباء الأخصائيين الى صف الكادحين المستثمرين وهكذا ينقلب مدير

المؤسسة التجارية الكبرى عاملاً كادحاً يخوض المعركة ضد المالكين المستثمرين نتيجة لدمج الحقائق الاجتماعية بالقيم الاقتصادية واتخاذ الجهاز الاقتصادي في توزيع الدخل أساساً للطبقات الاجتماعية .

ونستنتج من دراستنا هذه للتحليل الماركسي للطبقة نتيجتين خطيرتين :

إحداهما : ان من الممكن قيام الطبقات في المجتمع حتى ولو انعدمت فيه الملكية الخاصة بصورة قانونية لأن حالة الملكية ـ كما عرفنا ـ ليست هي الأساس الوحيد للتكوين الطبقي ، وهذه هي النتيجة التي كانت الماركسية تخشاها حين أكدت على حالة الملكية ، بوصفها السبب الوحيد لوجود الطبقات كي تبرهن عن هذا الطريق على ضرورة زوال الطبقية واستحالة وجودها في المجتمع الاشتراكي الذي تلغى فيه الملكية الخاصة . وما دمنا قد تبيّنا ان الملكية الخاصة بصيغتها القانونية ليست هي العامل الوحيد في وجود المجتمع الطبقي فمن الطبيعي ان ينهار هذا البرهان ، ويصبح من الممكن ان توجد الطبقية . بشكل من الأشكال في المجتمع الاشتراكي بالذات ، كما وجدت في غيره من المجتمعات . وهذا ما سندرسه ان شاء الله باستيعاب اكثر عند نقد المرحلة الاشتراكية من مراحل المادية التاريخية .

والنتيجة الأخرى هي : ان الصراع في المجتمع ـ حيث يوجد ـ لا يجب ان يعكس القيم الاقتصادية التي يقررها جهاز التوزيع في المجتمع فليست نوعية الدخل من الناحية الاقتصادية ـ ككون الدخل أجراً او ربحاً ـ هي التي تفرض الصراع ولا جبهات الصراع مقسمة على أساس تلك المداخيل والقيم الاقتصادية .

٤ ـ العوامل الطبيعية والماركسية

ومن مظاهر النقصان البارزة في الفرضية الماركسية ، تناسي العوامل الفيزيولوجية والسيكولوجية والفيزيائية ، وإهمال دورها في التاريخ مع أنها

قد تكون في بعض الأحايين ذات تأثير كبير في حياة المجتمع وكيانه العام ، لأنها هي التي تحدد للفرد اتجاهاته العملية ، وعواطفه وكفاءاته الخاصة ، تبعاً لما تتحفه به من تركيب عضوي خاص ، وهذه الاتجاهات والعواطف والكفاءات ، التي تختلف في الأفراد وفقاً لتلك العوامل ، وتساهم في صنع التاريخ ، وتقوم بأدوار إيجابية متفاوتة في حياة المجتمع .

فكلنا نعلم الدور التاريخي ، الذي لعبته مواهب نابليون العسكرية ، وشجاعته الفريدة ، في حياة اوروبا .

وكلنا نعلم بميوعة لويس الخامس عشر ، وآثارها التاريخية خلال حرب السنوات السبع ، التي خاضتها فرنسا الى جانب النمسا فقد استطاعت امرأة واحدة ، كمدام (بومبادور) ، ان تملك ارادة الملك ، وبالتالي ان تدفع فرنسا للاشتراك مع النمسا في حربها ، وتحمّل العواقب الوخيمة التي أسفرت عنها .

وكلنا نعلم بالدور التاريخي ، الذي نجم عن حادثة غرام خاصة ، في حياة ملك انجليزي كهنري ، إذ أدت تلك الحادثة الى انفصال العائلة المالكة ،وبالتاليانكلترا كلها ، عن المذهب الكاثوليكي .

وكلنا نعلم ما فعلته عاطفة الأبوة ، التي دفعت بمعاوية بن أبي سفيان ، الى اتخاذ كل الأساليب الممكنة ، لأخذ البيعة لإبنه يزيد ، الأمر الذي عبّر في وقته عن تحوّل حاسم ، في المجرى السياسي العام

فهل كان التاريخ سيتم بنفس الصورة التي وجدت فعلاً ، لو لم يكن نابليون رجلاً عسكرياً حديدياً ، ولم يكن لويس ذائباً مستسلماً لمحظياته ، ولم يعشق هنري (آن بولين) ، ولم تسيطر عاطفة خاصة على معاوية بن أبي سفيان .

وليس أحد يدري ماذا كان يحدث ؟ لو لم تسمح الشروط الطبيعية للوباء باكتساح أرجاء الامبراطورية الرومانية ، وامتصاص مئات الآلاف من سكانها مما ساعد على انهيارها وتغير الوجه التاريخي العام .

ولا يدري أحد أيضاً أي اتجاه كان يتجه التاريخ القديم ، لو ان جندياً مقدونياً لم ينقذ حياة الاسكندر ، في اللحظة المناسبة ، فيقطع اليد التي أهوت عليه بالسيف من خلفه ، وهو في طريقه الى فتح عسكري خطير ، امتدت آثاره عبر الأجيال والقرون .

وإذا كانت تلك الصفات من الصلابة ، والميوعة ، والغرام ، والعاطفة ، ذات تأثير في التاريخ ، ومجرى الحوادث الاجتماعية . فهل من الممكن ان نفسر هذه الصفات ، على أساس القوى المنتجة والأوضاع الاقتصادية ، لننتهي مرة أخرى الى العامل الاقتصادي ، الذي تؤمن به الماركسية ؟! .

الحقيقة ان أحداً لا يشك ، في ان هذه الصفات لا يمكن تفسيرها على أساس العامل الاقتصادي ، وقوى الإنتاج . فإن الوسائل المنتجة والظروف الاقتصادية ليست هي التي كوّنت المزاج الخاص، للملك لويس الخامس عشر مثلاً ، بل كان من الممكن ـ لو ساعدت الشروط الطبيعية والسيكولوجية ـ أن يكون لويس الخامس عشر ، شخصاً صلباً قوي الإرادة ، نظير لويس الرابع عشر ، او نابليون مثلاً ، وإنما نبع مزاجه الخاص ، من الخصائص الفيزيائية والفيزيولوجية ، والنفسية ، التي يتكون منها وجوده الخاص ، وشخصيته المتميزة .

وقد تبتدر الماركسية هنا ، قائلة : أليست العلاقات الاجتماعية ، التي أنشأها العامل الاقتصادي في المجتمع الفرنسي ، هي التي سمحت للملك لويس ان يؤثر على التاريخ ، ويعكس ميوعته على الأحداث العسكرية والسياسية ، بما أقرّته تلك العلاقات من النظام الملكي الوراثي ؟ فالدور التاريخي الذي أداه هذا الملك ليس في الحقيقة الا نتاجاً لهذا النظام ، الذي هو بدوره وليد الوضع الاقتصادي وقوى الإنتاج ، وإلا فمن يستطيع ان يقول : ان لويس كان يمكنه ان يؤثر في التاريخ ، لو لم يكن ملكاً ، ولم تكن فرنسا تعترف بنظام الملكية الوراثية في الحكم[1] ؟! .

---

(١) راجع دور الفرد في التاريخ : ص٦٨ .

وهـذا صحيـح ، فـإن لـويس لـو لم يكن ملكـاً لكـان كميـة مهملة ، في حسـاب التاريـخ . ولكننا نقـول من ناحيـة أخرى : انـه لو كـان ملكاً ، يتمتـع بشخصيـة صلبـة وقـوة تصميم ، لاختلف دوره التـاريخي ، ولاختلفت بـالتالي أحداث فرنسا السياسية والعسكرية ، فما الـذي سلب منه صـلابة الشخصيـة ، وحـرمـه من قـوة التصميم ؟، اهـو النـظام الملكي او العـوامـل الـطبيعيـة التي ساهمت في تركيبه العضوي وتكوينه الخاص ؟! .

وبكلمة أخرى : إن ثلاثة تقادير كـان من الممكن ان يوجـد اي واحد منهـا في فرنسا : السلطة السيـاسية الجمهـورية ، والسلطة الملكيـة المتمثلة في شخص مائع ، والسلطة الملكية المتمثلة في ملك قوي حديدي .

ولكل من هذه التقادير الثلاثة أثـره الخاص ، في مجـرى الحوادث السيـاسية والعسكرية ،وبالتالي في تكوين فـرنسا لفتـرة من الزمن . فلنتبـين فحوى قـوانين التـاريخ التي استكشفتهـا الماركسيـة ، وفسرت عـلى أساسهـا التاريـخ بالعـامـل الاقتصادي .

إن هـذه القوانـين تشير ، الى ان الـوضع الاقتصـادي لم يكن يسمح بقيـام سلطة جمهـوريـة في البـلاد ، بـل كـان يفـرض النـظام الملكي في الحكم ولنفتـرض ان هذا صحيـح ، فليس هو إلا جـانبـاً واحـداً من المسـألـة ، لأننـا نستطيع بـذلك ان نستبعـد التقديـر الأول ، ويبقى التقديـران الآخرا ن . فهـل هنـاك قانـون علمي يحتم وجود ملك مـائع او قـوي ، في تلك الفترة من تـاريخ فرنسا ، سوى القوانـين العلمية : في الفيـزياء والفيـزيولـوجيا والسيكـولوجيـا ، التي تفسر شخصية لويس ومزاجه الخاص ؟؟

وهكـذا نعـرف ، ان لـلأفـراد أدوارهم في التـاريـخ ، التي تحـددهـا لهم العوامل الطبيعية والنفسية ، لا قوى الإنتاج السائدة في المجتمع .

وليست هذه الأدوار التاريخية ، التي يقوم بها الأفراد وفقـاً لتكوينهم الخـاص أدواراً ثانوية في عملية التاريخ دائـماً ، كما زعم (بليخـانوف) الكـاتب الماركسي الكبير إذ أكد على :

« ان الخصائص الفردية ، التي يتصف بها الرجال العظام ، تحدد السمة الخاصة للحوادث التاريخية ، وتحدد عامل المصادفة . . . وتلعب دوراً جزئياً في مجرى هذه الحوادث ، التي تحدد اتجاهها في النهاية ، الأسباب الموصوفة بالعامة ، اي بتطور القوى المنتجة ، وبالعلاقات التي تحددها هذه القوى بين الناس »[1] .

ولا نريد ان نعلّق على تأكيد (بليخانوف) هذا ، الا بمثال واحد ، نستطيع ان ندرك في ضوئه ، كيف يمكن ان يكون دور الفرد ، سبباً لتحوّل الاتجاه التاريخي بشكل حاسم ؟ فماذا كان يقدّر لوجهة التاريخ العالمي ، لو ان عالماً ذرياً في المانيا النازية ، قد سبق الى اكتشاف سر الذرة بعدة شهور فقط ؟ ألم يكن امتلاك هتلر لهذا السر ، كفيلاً بتغيير وجهة التاريخ ، وتقويض الديمقراطية الرأسمالية ، والاشتراكية الماركسية من اوروبا ؟ فلماذا لم يستطع هتلر ان يملك هذا السر ؟ ليس ذلك طبعاً بسبب من الوضع الاقتصادي ، ونوعية القوى المنتجة ، وإنما هو لأن الفكر العلمي ، لم يستطع في تلك اللحظة ان يستكشف السر الذي اكتشفه بعد ذلك بعدة شهور فقط ، تبعاً لظروفه الفسيولوجية والسيكولوجية .

بل ماذا كان يمكن ان يقع ، لو ان العلماء الروس لم يصلوا الى سر الذرة ؟ ألم يكن من الممكن ان يستغل المعسكر الرأسمالي ، في تلك اللحظة قوى الذرة ، في القضاء على الحكومات الاشتراكية ؟! فبم نستطيع ان نفسر اكتشاف العلماء الروس للسر ، الأمر الذي أنقذ العالم الاشتراكي من الدمار ؟ لا يمكننا ان نقول ان قوى الإنتاج هي التي أزاحت الستار عن هذا السر ، والا فلماذا لم يدركه نفر خاص ، من العدد الكبير من العلماء الذريين الذين كانوا يمارسون التجارب الذرية ؟! فإن هذا يوضح ، ان الاكتشاف مدين ـ بصورة خاصة ـ للتركيب العضوي الخاص ، وشروطه الذهنية . ولو لم تتهيأ

---

(١) دور الفرد في التاريخ . ص٩٣ .

هذه الشروط ، في شخص او أشخاص معدودين من علماء الروس ، ولم يوجد النبوغ العلمي الخاص ، المرتهن بذلك التركيب وتلك الشروط ، لمنيت الاشتراكية بالدمار والهزيمة الكبرى ، وبالرغم من قوانين المادية التاريخية كلها .

وإذا كان من الممكن ان توجد لحظات في حياة الإنسان ، تقرر مصير التاريخ او نوعية الأحداث الاجتماعية ، فكيف يمكن ان تكون قوانين الوسائل المنتجة ، هي القوانين الحتمية للتاريخ ؟!.

٥ ـ الذوق الفني والماركسية

والذوق الفني في الإنسان ـ بوصفه ظاهرة اجتماعية ، اشتركت فيها كل المجتمعات ، على اختلافها في النظم والعلاقات ووسائل الانتاج ـ لون آخر من الحقائق الاجتماعية ، التي تضيق بها المادية التاريخية كما سنرى .

والحديث عن الذوق الفني له جوانب عديدة . فالرسام حين يبدع صورة رائعة ، لزعيم سياسي ، او لمعركة حربية . قد نسأل مرة عن الطريقة التي اتبعها هذا الفنان ، في إبداع الصورة ، ونوعية الأدوات التي استعملها ، وقد نسأل مرة أخرى عن الهدف الذي كان يرمي اليه ، من وراء هذه الصورة ، وقد نسأل ثالثة لماذا نعجب بها ، ونمتلىء إحساساً بروعتها ، والتذاذاً بمنظرها ؟

ويمكن للماركسية أن تجيب على السؤال الأول قائلة : إن الطريقة التي اتبعها الرسام خلال العملية ، هي الطريقة التي تفرضها درجة التطور في الأدوات وقوى الإنتاج . فالوسائل الطبيعية هي التي تقرر طريقة الرسم .

وكذلك يمكن للماركسية ان تجيب على السؤال الثاني ، زاعمة : ان الفن استخدم دائماً لخدمة الطبقة الحاكمة . فالهدف الذي يدعو ا لفنان الى التفنن والإبداع ، هو تعزيز هذه الطبقة ومصلحتها ، ولما كانت هذه الطبقة وليدة القوى المنتجة ، فوسائل الإنتاج هي الجواب الأخير على هذا السؤال .

ولكن ماذا تصنع الماركسية بالسؤال الثالث : لماذا نعجب بالصورة

ونستذوقها ؟؟ فهل قوى الانتاج او المصلحة الطبقية هي التي تخلق في نفوسنا هذا الإعجاب ، وهذا الذوق الفني ، او هو شعور وجداني ، وذوق ينبع من صميم النفس ، وليس مستورداً من وسائل الإنتاج وظروفها الطبقية ؟

ان المادية التاريخية تفرض على الماركسية ان تفسر الذوق الفني بقوى الإنتاج، والمصلحة الطبقية ، لأن العامل الاقتصادي هو الذي يفسر كل الظواهر الاجتماعية ، في المادية التاريخية ، ولكنها لا تستطيع ذلك ، وإن حاولته ، إذ لو كانت القوى المنتجة ، او المصلحة الطبقية ، هي التي تخلق هذا الذوق الفني ، لزال بزوالها ، ولتطور الذوق الفني تبعاً لتطور وسائل الإنتاج ، كما تتطور سائر الظواهر والعلاقات الاجتماعية ، مع ان الفن القديم بآياته الرائعة ، لا يزال في نظر الإنسانية حتى اليوم ، منبعاً من منابع اللذة الجمالية ، ولا يزال يتحف الإنسان وهو في عصر الذرة ، بما كان يتحفه به قبل آلاف السنين ، من انشراح وسحر فكيف ظلت هذه المتعة ، النفسية ، حتى أخذ الإنسان الاشتراكي والرأسمالي ، يتمتع بفن مجتمعات الرق ، كما كان الأسياد ، والعبيد يتمتعون بها ؟! وبقدرة أي قادر استطاع الذوق الفني ان يتحرر من قيود المادية التاريخية ، ويخلد في وعي الإنسان ؟! أليس العنصر الإنساني الأصيل ، هو التفسير الوحيد ، الذي يجيب على هذه الأسئلة ؟!.

ويقوم ماركس هنا بمحاولة ، للتوفيق بين قوانين المادية التاريخية والاعجاب بالفن الإنساني القديم ، زاعماً : ان الإنسان الحديث ، يلتذ بروعة الفن القديم بوصفه ممثلاً لطفولة النوع البشري ، كما يلذ لكل إنسان ان يستعرض أحوال طفولته البريئة ، الخالية من التعقيد[1] .

ولكن ماركس لا يقول لنا شيئاً عن سرور الإنسان بأحوال الطفولة ، فهل هو نزعة أصيلة في الانسان ، او ظاهرة خاضعة للعامل الاقتصادي ومتغيرة تبعاً له ؟!

ثم لماذا يجد الإنسان الحديث ، المتعة والسحر في روائع اليونان الفنية

---

(١) كارل ماركس ص ٢٤٣ .

مثلاً ، ولا يجد هذه المتعة والسحر في استعراض بقية ظواهر حياتهم ، من أفكار وعادات ومفاهيم بدائية ، مع انها جميعاً تمثل طفولة النوع البشري ؟!

وماذا يقول لنا ماركس ، عن المناظر الطبيعية الخالصة ، التي كانت منذ أبعد آماد التاريخ ولا تزال ، قادرة على إرضاء الحس الجمالي في الإنسان ، وبعث المتعة الى نفسه ؟! فكيف نجد المتعة في هذه المناظر ، كما كان يجدها الأسياد والرقيق ، والاقطاعيون والأقنان ، مع انها مظاهر طبيعية ، لا تمثّل شيئاً من طفولة النوع البشري ، التي يفسر ماركس على أساسها إعجابنا بالفن القديم ! . . .

أفلسنا نعرف من هذا ، ان المسألة ليست مسألة الإعجاب بصور الطفولة ، وإنما هي مسألة الذوق الفني الأصيل العام ، الذي يجعل انسان عصر الرق ، وإنسان عصر الجرية ، يشعران بشعور واحد !!

* * *

وفي ختام دراستنا هذه ، للنظرية بما هي عامة ، ألا نجد من الطبيعي ان يندم انجلز ، المؤسس الثاني للمادية التاريخية ، على المبالغة بدور العامل الاقتصادي في التاريخ ، ويعترف بأنه مع صديقه ماركس ، قداندفعابروح مذهبية في مفهومهما المادي عن التاريخ ، اندفاعاً خاطئاً ؟ فقد كتب انجلز الى يوسف بلوخ عام (١٨٩٠) يقول :

« إن توجيه الكتّاب الناشئين ، الاهتمام الى الجانب الاقتصادي ، بأكثر مما يستحق ، امر يقع اللوم فيه على عاتقي وعاتق ماركس . لقد كان علينا ان نؤكد هذا المبدأ الرئيسي . لنعارض خصومنا الذين كانوا ينكرونه ، ولم يكن لدينا الوقت او المكان او الفرصة ، لنضع العناصر الأخرى التي تتضمنها العلاقة المتداخلة ، في مواضعها الحقيقية »[١] .

---

(١) التفسير الاشتراكي للتاريخ ص ١١٦ .



النظرية بتفاصيلها

حين نأخذ تفاصيل النظرية بالدرس والتمحيص ، يجب ان نبدأ بالمرحلة الأولى من مراحل التاريخ ، في رأي الماركسية ، وهي الشيوعية البدائية . فلقد مرت الإنسانية في عقيدة الماركسيين بدور الشيوعية البدائية ، في مطلع حياتها الاجتماعية ، وكان هذا الدور يحمل في طياته نقيضه ، وفقاً لقوانين الديالكتيك وبعد صراع طويل ، نما النقيض واشتد ، حتى حطم الكيان الشيوعي للمجتمع ، وبرز النقيض منتصراً في ثوب جديد ، وهو النظام العبودي ومجتمع الرق بدلاً عن نظام الإشاعة ومجتمع المساواة .

هل وجد المجتمع الشيوعي ؟

وقبل ان نستوعب تفاصيل هذه المرحلة ، يعترض البحث سؤال أساسي : ما هو الدليل العلمي ، على ان البشرية مرت بدور الشيوعية البدائية حقاً ! بل كيف يمكن الحصول على هذا الدليل العلمي ، ما دمنا نتكلم عن الإنسانية قبل عصور التاريخ المأثور ! وقد حاولت الماركسية تذليل هذه الصعوبة ، وتقديم الدليل العلمي على صحة فهمها لتلك المرحلة المغمورة ، من حياة المجتمع البشري . بالإستناد الى ملاحظة عدة مجتمعات معاصرة ، حكمت عليها الماركسية بالبدائية ، واعتبرتها مادة علمية للبحث . عما قبل

عصر التاريخ ، إبوصفها ممثلة للطفولة الاجتماعية ، ومعبرة عن نفس الحالة البدائية ، التي مرت بها المجتمعات البشرية بصورة عامة . ولما كانت معلومات الماركسية عن هذه المجتمعات البدائية المعاصرة ، تؤكد ان الشيوعية البدائية هي الحالة السائدة فيها ، فيجب اذن ان تكون هي المرحلة الأولى ، لكل المجتمعات البدائية في ظلمات التاريخ . وبذلك خيل للماركسية ، انها وضعت يدها على الدليل المادي المحسوس .

ولكن يجب ان نعلم ـ قبل كل شيء ـ ان الماركسية ، لم تتلق معلوماتها عن تلك المجتمعات البدائية المعاصرة ، بصورة مباشرة ، وإنما حصلت عليها عن طريق الأفراد الذين اتفق لهم الذهاب الى تلك المجتمعات والتعرف على خصائصها . وليس هذا فقط ، بل إنها لم تأخذ بعين الاعتبار ، الا المعلومات التي تتفق مع نظريتها العامة واتهمت كل المعلومات التي تتعارض معها ، بالتحريف والتزوير ، وبهذا كانت البحوث الماركسية ، تتجه الى انتقاء المعلومات النافعة للنظرية ، وتحكيم النظرية نفسها في تقدير قيمة المعلومات والأخبار ، التي تقدم عن تلك المجتمعات ، بدلاً عن تحكيم المعلومات في النظرية ، وامتحان النظرية في ضوئها . ونستمع بهذه المناسبة الى كاتب ماركسي كبير يقول :

« وبالقدر الذي نستطيع ان نتوغل في الماضي ، نجد ان الإنسان كان يعيش في مجتمعات . ومما يسهّل دراسة المجتمعات البدائية القديمة ، انه ما زالت تسود ظروف اجتماعية بدائية ، حتى عصرنا هذا ، بين كثير من الشعوب ، كما هو الحال بالنسبة لبعض السكان الملوّنين ، في أفريقيا وبولونيزيا وماليزيا واستراليا ، وهنود أمريكا قبل اكتشافها ، والأسكيمو واللاجون . . . الخ . وأغلب المعلومات الكثيرة التي وصلتنا عن هذه المجتمعات البدائية ، قدمها رجال البعثات التبشيرية الذين حرّفوا الحقائق عن قصد او غير

قصد»[1] .

ولنسلّم ان المعلومات التي اعتمدت عليها الماركسية ، عن تلك المجتمعات المعاصرة ، هي وحدها المعلومات الصحيحة فمن حقنا بعد ذلك ان نتساءل عن هذه المجتمعات : هل هي مجتمعات بدائية ، يمكن الاعتماد عليها في تصوير البدائية الاجتماعية ،؟ وبالنسبة الى هذا السؤال الجديد ، لا تملك الماركسية دليلاً واحداً على بدائية هذه المجتمعات المعاصرة ، بالمعنى العلمي للّفظ . بل ان قوانين التطور الحتمي للتاريخ ، التي تؤمن بها الماركسية ، تقضي بأن تلك المجتمعات قد شملتها عملية التطور الاجتماعي حتماً فالماركسية حين تزعم ، ان الحالة الحاضرة لتلك المجتمعات ، هي حالتها البدائية ، تبطل قوانين التطور ، وتقرر الجمود عبر آلاف السنين .

كيف نفسر الشيوعية البدائية ؟

ولنترك هذا لنرى الماركسية كيف تفسر هذه المرحلة الشيوعية المزعومة ، وفقاً لقوانين المادية التاريخية ؟

إن الماركسية تفسر علاقات الملكية الشيوعية ، في المجتمع البدائي للبشرية ، بالدرجة البدائية ، التي كانت عليها قوى الإنتاج حينئذ ، وظروف الإنتاج السائدة . فإن الناس كانوا مضطرين الى ممارسة الإنتاج ، بشكل اجتماعي مشترك ، والتكتل في وجه الطبيعة ، نظراً الى ما كان عليه الإنسان من ضعف وقلة حيلة . والاشتراك في الانتاج ، يحتّم قيام علاقات الملكية الاشتراكية ، ولا يسمح بفكرة الملكية الخاصة . فالملكية إنما كانت اشتراكية لأن الإنتاج اشتراكي . ويقوم التوزيع بين أفراد المجتمع ، على أساس المساواة ، بسبب من ظروف الإنتاج أيضاً لأن المستوى الشديد الانخفاض للقوى المنتجة ، فرض تقسيم الغذاء الضئيل والسلع البسيطة المنتجة الى

---

(١) القوانين الاساسية للاقتصاد الرأسمالي ص ١٠ .

أجزاء متساوية ، وكان من المستحيل قيام أي طريقة أخرى للتقسيم ، لأن حصول أحد الأفراد على نصيب يزيد على نصيب الآخرين ، يعني ان يموت شخص آخر جوعاً[1] .

بهذه الطريقة تفسر الماركسية شيوعية المجتمع البدائي ، وتشرح أسباب المساواة السائدة فيه ، التي تحدّث عنها (مورجان) بصدد وصف القبائل البدائية . التي شاهدها تعيش في سهول أمريكا الشمالية ، ورآها تقسم لحوم الحيوانات الى أجزاء متساوية ، توزع على أفراد القبيلة كلها .

تقول الماركسية هذا ، في نفس الوقت الذي تناقض ذلك ، عندما تتحدث عن أخلاق المجتمع الشيوعي ، وتمجّد بفضائله فتنقل عن (جيمس آديررز) الذي درس هنود أمريكا في القرن الماضي : أن تلك الجماعات البدائية ، كانت تعتبر عدم تقديم المعونة لمن يحتاجها ، جريمة كبرى يحتقر مرتكبها ، وتنقل عن الباحث (كاتلين) : ان كل فرد في القرية الهندية ، رجلاً كان او امرأة او طفلاً ، كان له الحق في ان يدخل الى أي مسكن من المساكن ، ويأكل ان كان جائعاً بل ان اولئك الذين كانوا يعجزون عن العمل ، او يقعد بهم مجرد الكسل عن الصيد ، كانوا يستطيعون رغم ذلك ان يدخلوا الى اي منزل يشاؤون ، ويقتسمون الطعام مع من فيه . وبذلك كان الفرد في تلك المجتمعات ، يحصل على الطعام ، مهما تهرّب من التزاماته في إنتاج هذا الطعام ، ودون ان يترتب على تهرّبه الا إحساسه بفقدان ملحوظ لهيبته[2] .

وهذه المعلومات التي تتحفنا بها الماركسية ، عن أخلاق المجتمعات الشيوعية البدائية ، وتقاليدها المتبعة اجتماعياً، توضح ان مستوى القوى المنتجة ، لم يكن منخفضاً الى الدرجة ، التي تعني ان زيادة نصيب احد الأفراد من الإنتاج يؤدي الى موت شخص آخر جوعاً . بل كانت توجد وفرة ،

---

(١) تطور الملكية الفردية : ص١٤ .

(٢) تطور الملكية الفردية ص ١٨ .

يحصل على شيء منها الضعيف والعاجز وغيرهما ، فلماذا إذن كانت المساواة في التوزيع ، هي الطريقة الوحيدة الممكنة؟! وكيف لم يخطر على ذهن أحد فكرة الاستغلال والتلاعب في التوزيع ، ما دام في الإنتاج وفرة يمكن استغلالها ؟ واذا كانت قوى الإنتاج ، تسمح بقيام الاستغلال في تلك المجتمعات فيجب ان نجد سبب عدم ظهوره فيها ، ماثلاً في درجة وعي الإنسان البدائي وفكره العملي . فقد جاءت فكرة الاستغلال عنده كظاهرة متأخرة لهذا الوعي والفكر العملي ، وكنتيجة لنموه وزيادة الخبرة الإنسانية بالحياة .

وإذا أمكن للماركسية ان تقول - أو أمكن لنا أن نقول من وجهة نظرنا - : ان طريقة المساواة في التوزيع أتت في باديء الأمر تبعاً لقلة الإنتاج ثم تأصلت وأصبحت عادة . فهل نجد في ذلك تفسيراً معقولاً ، لموقف المجتمع البدائي من الأفراد الكسالى ، الذين يتركون العمل عن قصد واختيار ، فيجدون كفايتهم في إنتاج الآخرين ، دون ان يتهددهم خطر الجوع ،والحرمان؟! فهل الاشتراك الاجتماعي في عمليات الإنتاج يفرض توزيع الإنتاج على غير المشتركين في الإنتاج أيضاً!؟ وإذا كان البدائيون ، قد حرصوا أول الأمر على طريقة المساواة ، لئلا يموت أحدهم جوعاً ، فيخسرون بذلك عوناً في عمليات الإنتاج الجماعي ، فلماذا حرصوا على إعالة الكسالى ، الذين لا يخسرون بفقدهم شيئاً!؟

ما هو نقيض المجتمع الشيوعي ؟

إن المجتمع الشيوعي البدائي ، منذ ولد كان في رأي الماركسية يخفي في أحشائه تناقضاً ، أخذ ينمو ويشتد حتى قضى عليه . وليس هذا التناقض طبقياً ، لأن المجتمع الشيوعي طبقة واحدة ، وليس فيه طبقتان متناقضتان ، وإنما هو التناقض بين العلاقات الشيوعية في الملكية ، وقوى الإنتاج حين تأخذ بالنمو ، حتى تصبح العلاقات الشيوعية معيقة لها عن نموها ، ويكون الإنتاج عندئذ بحاجة الى علاقات جديدة ، يستطيع ان يواصل نموه ضمنها .

اما كيف ، ولماذا تصبح العلاقات الشيوعية ، معيقة لقوى الانتاج عن نموها ! فهذا ما تشرحه الماركسية قائلة : إن ارتقاء القوى المنتجة ، جعل في إمكان الفرد ان ينال من عمله في تربية الماشية والزراعة ، من وسائل المعيشة ما يزيد عما يلزمه للمحافظة على حياته وبذلك أصبح الفرد قادراً على الاكتفاء بالعمل في جزء محدود من الوقت لإعاشة نفسه ، دون ان يبذل كل طاقاته العملية . فكان لا بد ـ لكي تجنّد كل الطاقات العملية لصالح الانتاج ، كما تتطلبه القوى المنتجة في ارتقائها ونموها ـ ان تخلق قوة اجتماعية جديدة ، تضطر المنتجين الى بذل كل طاقاتهم ،وحيث ان العلاقات الشيوعية ، لا يوجد فيها هذه القوة ، اصبح من الضروري استبدال تلك العلاقات بالنظام العبودي الذي يتيح للأسياد ان يرغموا العبيد ، على العمل المتواصل . وهكذا نشأ النظام العبودي .

وقد بدأ النظام العبودي اول ما بدأ ، باستعباد الأسرى ، الذين كانت القبيلة تربحهم في غاراتها ، وقد اعتادت قبلاً ان تقضي عليهم ، لأنها لم تكن تجد مصلحة في إبقائهم وإعالتهم ، وبعد تطور الإنتاج ، أصبح من المصلحة الاقتصادية للقبيلة ، استبقاؤهم واسترقاقهم ، لأنهم ينتجون أكثر مما يأكلون وهكذا تحول أسرى الحرب الى عبيد . ونتيجة لإثراء الذين استخدموا العبيد . أخذ هؤلاء الأثرياء ، يستعبدون أعضاء قبيلتهم ، وانقسم المجتمع الى سادة وعبيد ، واستطاع الإنتاج ان يواصل ارتقاءه ، خلال هذا الانقسام وبفضل النظام العبودي الجديد .

ونحن إذا دققّنا في هذا ، استطعنا ان نتبين من خلال التفسير الماركسي نفسه ، ان المسألة هي مسألة الإنسان ، قبل ان تكون مسألة وسائل الإنتاج . لأن نمو القوى المنتجة لم يكن يتطلب الا مزيداً من العمل البشري ، واما الطابع الاجتماعي للعمل فليس له علاقة بنموها ، فكما ان العمل الكثير العبودي ينمي الإنتاج ، كذلك العمل الكثير الحر فلو أن أفراد المجتمع قرروا جميعاً ، مضاعفة جهودهم في الانتاج ، وتقسيم النتاج بعد ذلك بالتساوي ، لضمنوا بذلك للقوى المنتجة نموها ، الذي حققه المجتمع

العبـودي . بل لنـما الإنتاج كيفيـاً ونوعيـاً ، أكثر ممـا نما بممـارسـة العبيـد ، لأن العبـد يعمـل بيـأس ، ولا يحـاول ان يفكـر او يكسب خبـرة في سبيـل تحسـين الإنتاج ، على العكس من الأحرار ، المتضامنين في العمل .

فنمو القوى المنتجة إذن لم يكن يتوقف على الطابـع العبودي للعمـل ، وإنما كـان يتوقف عـلى مضاعفـة العمل . فلمـاذا إذن ضاعف الإنسـان الإجتمـاعي العمـل ، عن طـريق تحـويـل نصف المجتمـع الى عبيـد ، ولم يحقق ذلـك عن طريق الاتفاق الحر ـ بين الجميـع ـ على مضـاعفة العمـل ! إن الجواب عـلى هذا السؤال لا نجـده ، إلا في الإنسان نفسـه ، وفي ميـولـه الـطبيعيـة . فهـو ميـال بـطبيعته الى الاقتصـاد في العمل ، وسلوك أوفـر الطرق راحـة الى غايتـه . فـلا يواجه سبيلين أمامه الى غاية واحدة ، الا اختار أقلّهما جهداً ، وليس هذا الميل الأصيل نتاجاً لوسائل الإنتاج ، وإنما هو نتاج تركيبه الخـاص. ولذلـك ظل هـذا الميل ثابتـاً بالـرغم من تطور الإنتـاج خلال آلاف السنـين . كما انـه ليس نتاجـاً للمجتمـع ، بـل ان تكـوّن المجتمـع إنمـا كـان بسبب هـذا الميـل الـطبيعي في الأنســان ، إذ رأى ان التكتـل أقـل الأسـاليب جهـداً ، لمقاومـة الـطبيعـة واستثمارها .

وهـذا الميـل الـطبيعي ، هـو الـذي أوحى الى الانسـان بفكـرة استعبـاد الآخرين بصفته أضمن الطرق لراحته ، وأقلها تكليفاً له .

وعلى هذا فليست قوى الإنتاج ، هي التي صنعت لـلإنسان الاجتمـاعي ، النظام العبودي ، او دفعتـه في هذا السبيـل ، وإنما هي التي هيـأت له الـظروف الملائمة ، للسير وفقاً لميله الطبيعي . فمثلها في ذلـك ، نظير من يعـطي شخصاً سيفـاً ، فينفس هذا الشخص عن حقـده ، ويقتـل بـه عـدوه . فـلا يمكننـا ان نفسر حـادثة القتـل هذه ، عـلى أساس السيف فحسب ، وإنمـا نفسرهـا ـ قبـل ذلـك ـ في ضوء المشـاعـر الخاصة ، التي كـانت تختلج في نفس القـاتـل ، إذ لم يكن تسليم السيف اليـه يدفعـه الى ارتكابـه الجريمـة ، لـولا تلك المشـاعـر التي ينطوي عليها .

ونلاحظ في هذا المجال ، ان الماركسية تلتزم الصمت إزاء سبب آخر ، كان من الطبيعي ان يكون له أثره الكبير ، في القضاء على الشيوعية ، وتطوير المجتمع الى سادة وعبيد ، وهو ما أدت اليه الشيوعية ، من ركون الكثرة الكاثرة من أفراد المجتمع ، الى الدعة والكسل والانصراف عن مواصلة الإنتاج وتنيمته ، حتى كتب (لوسكيل) عن بعض القبائل الهندية يقول :

« إنهم من الكسل بحيث لا يزرعون شيئاً بأنفسهم ، بل يعتمدون كل الاعتماد على احتمال : ان غيرهم لن يرفض ان يقاسموه في إنتاجه . ولما كان النشيط لا يتمتع من ثمار الأرض بأكثر مما يتمتع الخامل ، فإن إنتاجهم يقل عاماً بعد عام » .

فالماركسية لا تشير الى هذه المضاعفات للشيوعية البدائية ، بصفتها عاملاً في فشلها واختفائها عن مسرح التاريخ ، وقيام الأفراد النشيطين باستعباد الكسالى واستخدامهم في مجالات الإنتاج ، بالقوة .

وهذا موقف مفهوم من الماركسية تماماً ، فإنها لا تعترف بما نجم عن الشيوعية من كسل وخمول شامل ، لأن ذلك يضع يدنا على الداء الأصيل في الشيوعية ، الذي يجعلها لا تصلح للإنسان بتركيبه النفسي والعضوي الخاص الذي وجد في إطاره منذ فجر الحياة ، ويبرهن على أنها لا تصلح للطبيعة الانسانية ، ويقدّم الدليل على ان ما حصل من مضاعفات مشابهة لذلك ، خلال محاولة الثورة الحديثة في روسيا ، لتطبيق الشيوعية تطبيقاً كاملاً لم يكن نتيجة للأفكار الطبقية ، والذهنية الرأسمالية المسيطرة على المجتمع ، كما يدّعي الماركسيون ، وإنما كانت تعبيراً عن واقع الإنسان ودوافعه ومشاعره الذاتية ، التي خلقت معه قبل ان تولد الطبقية ، وتناقضاتها وأفكارها .

المجتمع العبودي

ويتحول المجتمع من الشيوعية البدائية ، الى مجتمع عبودي ، تبدأ المرحلة

الثانية في المادية التاريخية . وببدئها تولد الطبقية في المجتمع ، وينشأ التناقض الطبقي بين طبقة السادة وطبقة العبيد ، الأمر الذي قذف المجتمع في أتون الصراع الطبقي لأول مرة في التاريخ ، ولم يزل هذا الصراع قائماً حتى اليوم بأشكال مختلفة ، تبعاً لنوعية القوى المنتجة ومتطلباتها .

ومن الضروري ان نثير هنا سؤالاً ـ في وجه الماركسية ـ عن هذه الانقسامة الفاصلة في حياة البشرية ، التي قسمت المجتمع الى طبقتين : سادة وعبيد : كيف أعطيت فيها السيادة لأولئك ، وكتب على هؤلاء الرق والعبودية ؟ ولماذا لم يقم السادة بدور العبيد ، والعبيد بدور السادة ؟

وللماركسية جوابها الجاهز على هذا السؤال ، فهي تقول : إن كلاً من السادة والعبيد قد مثّل الدور المحتوم ، الذي يفرضه العامل الإقتصادي ومنطق الانتاج . لأن الجماعة التي مثلت دور السيادة في المجتمع ، كانت على مستوى عال من الثروة نسبياً ، وكانت تملك بسبب ذلك القدرة على ربط الآخرين بها ، برباط الرق والعبودية ، ولكن اللغز يبقى ـ بالرغم من هذا الجواب ـ كما هو ، لم يتغير ، لأننا نعلم ان هذه الثروات الضخمة نسبياً ، لم تهبط على الأسياد من السماء . فكيف حصل عليها هؤلاء دون غيرهم ، واستطاعوا ان يفرضوا سيادتهم على الآخرين ، مع ان الجميع كانوا يعيشون في مجتمع شيوعي واحد ؟!

وتجيب الماركسية على هذا السؤال من جديد بأمرين :

أحدهما : ان الأفراد الذين كانوا يزاولون مهام الرؤساء ، والقادة الحربيين ، ورجال الدين ، في المجتمع الشيوعي البدائي ، أخذوا يستغلون مركزهم ، لكي يحصلوا على الثروة ، فامتلكوا جزءاً من الملكية الشائعة ، وبدأوا ينفصلون شيئاً فشيئاً عن أعضاء جماعاتهم ، ليكوّنوا ارستقراطية ، بينما كان أعضاء الجماعة يسقطون شيئاً فشيئاً تحت تبعيتهم الاقتصادية[1] .

---

(١) تطور الملكية الفردية ، ص ٣٢ .

والآخر : أن مما ساعد على إيجاد التفاوت والتناقض ، في مستويات الانتاج والثروة بين أفراد المجتمع . ان جماعة حوّلت أسرى الحرب الى عبيد ، وصارت تربح بسبب ذلك النتاج الفائض عن حاجتهم الضرورية حتى أثرت ، واستطاعت نتيجة لثروتها ان تستعبد أعضاء القبيلة ، الذين تجردوا من أموالهم وأصبحوا مدينين[1] .

وكلا هذين الأمرين لا يتفقان مع وجهة نظر المادية التاريخية ، اما الأول : فلأنه يؤدي الى اعتبار العامل السياسي ، عاملاً أساسياً ، والعامل الاقتصادي عاملاً ثانوياً منبثقاً عنه ، لأنه يفترض ان المكانة السياسية ، التي كان القواد ورجال الدين والرؤساء يتمتعون بها في المجتمع الشيوعي اللّاطبقي ،هي التي شقّت لهم الطريق الى الإثراء ، وإيجاد ملكيات خاصة ، فالظاهرة الطبقية إذن وليدة الكيان السياسي ، وليس العكس ، كما تقرر المادية التاريخية . واما السبب الثاني ، الذي فسرت به الماركسية تفاوت الثروات : فهو لا يتقدم في حل المشكلة الا خطوة واحدة ، إذ يعتبر ان استرقاق السادة للعبيد من ابناء القبيلة ، قد سبقه تاريخياً استرقاق أولئك السادة ، لأسرى الحرب ،واثراؤهم على حساب هؤلاء الأسرى وأما لماذا هيأت الفرص لأولئك السادة بالذات ، دون غيرهم من أعضاء القبيلة ، استرقاق الأسرى ؟ فهذا ما لا تحاول الماركسية تفسيره ، لأنها لا تجد تفسيره في القوى المنتجة ، وإنما يمكن تفسيره تفسيراً إنسانياً ، على أساس الفوارق والكفاءات المتفاوتة : البدنية والفكرية والعسكرية ، التي يولد الناس وهم يختلفون في حظوظهم منها ، طبقاً لظروفهم وشروطهم النفسية والفسيولوجية والطبيعية . . .

المجتمع الإقطاعي

ونشأ المجتمع الإقطاعي بعد ذلك ، نتيجة للتناقضات التي كانت تعمل

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣ .

في المجتمع العبودي ، وأساس هذه التناقضات ، التنافس بين علاقات النظام العبودي ، ونمو القوى المنتجة ، إذ أصبحت تلك العلاقات بعد فترة طويلة ، من حياة المجتمع العبودي ، عائقة عن نمو الإنتاج ، وعقبة في سبيله من ناحيتين :

إحداهما : أنها فسحت المجال أمام الأسياد ، لاستغلال العبيد ـ بوصفهم القوة المنتجة ـ استغلالاً وحشياً ، فتهاوى آلاف العبيد في ميدان العمل ، بسبب ذلك ، الأمر الذي كلّف الانتاج نقصاً كبيراً في القوة المنتجة ، المتمثلة في أولئك العبيد .

والأخرى : أن تلك العلاقات ، حولت بالتدريج أكثر الأحرار من الفلاحين والحرفيين الى عبيد ، ففقد المجتمع ـ بسبب ذلك ـ جيشه وجنوده الأحرار ، الذين كان المجتمع يحصل عن طريق غزواتهم المتلاحقة، على سيل مستمر من العبيد المنتجين ، وهكذا أدى النظام العبودي ، الى التبذير بالقوى المنتجة الداخلية ، والعجز عن استيراد قوى منتجة جديدة ، عن طريق الغزو والأسر ، وقام لأجل هذا التناقض الشديد بينه وبين قوى الإنتاج ، فتقوض المجتمع العبودي ، وخلفه النظام الإقطاعي . . .

وتغفل الماركسية في هذا العرض عدة نقاط جوهرية في الموضوع .

فأولاً : ان تحوّل المجتمع الروماني مثلاً ، من النظام العبودي الى الإقطاع ، لم يكن تحولاً ثورياً ، منبثقاً عن صراع الطبقة المحكومة ، كما يفرضه المنطق الديالكتيكي للمادية التاريخية .

وثانياً : ان هذا التحول الاجتماعي والاقتصادي ، لم يسبقه اي تطور في القوى المنتجة . كما تتطلبه الفرضية الماركسية القائمة على أساس : ان وسائل الإنتاج هي القوة العليا المحركة للتاريخ .

وثالثاً : إن الوضع الاقتصادي ، الذي هو أساس الأوضاع الاجتماعية في رأي الماركسية ، لم يكن في تغيره التاريخي معبّراً ، عن مرحلة تكاملية من تاريخه ، بل مني بنكسة ، خلافاً لمفاهيم المادية التاريخية ، التي تؤكد ان

التاريخ يزحف في حركته الى الأمام دائماً ، وان الوضع الاقتصادي هو طليعة هذا الزحف الدائم ونعالج هذه النقاط الثلاث بتفصيل .

أ ـ لم يكن التحول ثورياً :

إن تحوّل المجتمع الروماني مثلاً من نظام الرق الى نظام الإقطاع ، لم يكن نتيجة لثورة طبقية ، في لحظة فاصلة من لحظات التاريخ ، بالرغم من ان الثورة قانون حتمي في المادية التاريخية لكل التحولات الاجتماعية ، وفقاً للقانون الديالكتيكي (قانون قفزات التطور) القائل : بأن التغييرات الكمية التدريجية ، تتحول الى تغير كيفي دفعي ، وهكذا عطل هذا القانون الديالكتيكي عن العمل ، ولم يؤثر في تحويل المجتمع العبودي الى إقطاعي ، بشكل ثوري آني ، وإنما تحول المجتمع ـ حسب إيضاحات الماركسية نفسها ـ عن طريق السادة أنفسهم ، إذ أخذوا يعتقون كثيراً من عبيدهم ، ويقسمون الأملاك الكثيرة الى أجزاء صغيرة ، ويعطونها اليهم ، بعد ان أحسوا بأن نظام الرق لا يضمن لهم مصالحهم[1] .

فالطبقة المالكة ـ إذن ـ قد حولت المجتمع بالتدرج الى النظام الاقطاعي ، دون حاجة الى قانون الثورات الطبقية ، او قفزات التطور . . . وكان غزو الجرمان من الخارج ، عاملاً آخر في تكوين الإقطاع ـ حسب اعتراف الماركسية نفسها ـ وهو بدوره أيضاً بعيد عن تلك القوانين .

ومن الطريف ، ان الثورات التي كان يجب ـ وفقاً للمادية التاريخية ـ ان تنفجر في لحظة التحول الفاصلة ، نجد انها قد شبت قبل انهيار المجتمع العبودي بقرون ، كحركة الأرقّاء في (اسبرطة) ، قبل الميلاد بأربعة قرون ، التي تجمعت فيها الألوف من الأرقاء ، قريباً من المدينة ، وحاولت اقتحامها ، والجأت قادة (أسبرطة) الى طلب المساعدة العسكرية من جيرانهم ، ولم يتمكنوا من صد الأرقاء الثائرين الا بعد سنين عديدة . وكذلك حركة العبيد

---

(١) تطور الملكية الفردية ص ٥٣ .

في الدولة الرومانية التي تزعمّها (سبرتاكوس) قبل الميلاد بسبعين سنة تقريباً ، واحتشد فيها عشرات الألوف من العبيد ، وكادت ان تقضي على كيان الامبراطورية . وقد سبقت هذه الثورة نشوء المجتمع الإقطاعي بعدة قرون ، ولم تنتظر الى أن توجد التناقضات وتشتد بين العلاقات وقوى الانتاج ، وإنما كانت تستمد وقودها من وعي متزايد بالاضطهاد ، وقدرة تكتلية وعسكرية وقيادية ، تفجّر ذلك الوعي ، بالرغم من وسائل الإنتاج التي كانت حينئذ على وئام مع النظام العبودي . فمن الخطأ إذن أن نفسر كل ثورة على أساس تطور معين في الانتاج او بوصفها تعبيراً اجتماعياً عن حاجة من حاجات القوى المنتجة .

ولنقارن ـ بعد هذا ـ بين تلك الثورات الهائلة ، التي شنها العبيد على نظام الإنتاج العبودي ـ قبل ان يتخلى عن الميدان الى النظام الإقطاعي بقرون عديدة ـ وبين ما كتبه انجلز قائلاً :

« ما دام أسلوب إنتاجيّ ما ، لا يزال يرسم مدرجاً متصاعداً في سلم التطور ، فانه لا يفتأ يقابل بحماس وترحاب ، حتى من لدن اولئك الذين ازدادت حالتهم سوءاً ، جرّاء أسلوب التوزيع المتماثل وإياه »[1] .

فكيف نفسر تلك الثورات من العبيد ، التي سبقت تطور العبودية الى الاقطاع بستة قرون ، في إطار هذه النظرية الضيقة الى الثورات ، وإذا كان تبرم المضطهدين ينشأ دائماً ، كتعبير عن تعثر أسلوب الإنتاج ، لا عن حالتهم النفسية والواقعية ، فلماذا تبرمت تلك الجماهير من العبيد ، وعبّر عن تبرمها تعبيراً ثورياً ، كاد ان يعصف بالامبراطورية ، قبل ان يتعثر أسلوب الانتاج ، القائم على النظام العبودي ، وقبل ان توجد الضرورة التاريخية لتطويره بعدة قرون .

---

(١) ضد دهوهرنك ج ٢ ص ٩ .

□ ـــ ب ـ لم يسبق التحوّل الاجتماعي اي تجدد في قوى الانتاج :

من الواضح عن الماركسية انها تؤمن : بأن أشكال العلاقات الاجتماعية تابعة لأشكال الإنتاج . فكل شكل من الإنتاج يتطلب شكلاً خاصاً من علاقات الملكية الاجتماعية ، ولا تتطور هذه العلاقات الا تبعاً لتغير شكل الانتاج ، وتطور القوى المنتجة .

يقول ماركس :

« إن أي تكوين اجتماعي ، لا يموت أبداً ، قبل أن تتطور القوى المنتجة ، التي تستطيع ان يفسح لها المجال . »[1] .

وبينما تؤكد الماركسية هذا ، نجد ان شكل الإنتاج كان واحداً في المجتمع العبودي والإقطاعي معاً ، ولم تتغير العلاقات العبودية الى إقطاعية نتيجة لأي تطور او تجديد في القوى المنتجة السائدة ، التي كانت لا تعدو مجالات الزراعة والخدمة اليدوية . ومعنى ذلك ان التكوين الاجتماعي والعبودي ، قد مات قبل ان تتطور القوى المنتجة ، خلافاً لتأكيد ماركس الآنف الذكر .

وفي مقابل ذلك نجد : ان أشكالاً متعددة من الإنتاج ودرجات مختلفة ، تخطتّها القوى المنتجة خلال آلاف السنين ، دون ان يحصل أي تحوّل في الكيان الإجتماعي باعتراف الماركسية نفسها . فالانسان البدائي كان يستعين في إنتاجه بالأحجار الطبيعية ، ثم استعان بأدوات حجرية ، وبعد ذلك استطاع ان يكتشف النار ، وان يصنع الفؤوس والحراب ، ثم تطورت قوى الانتاج ، فظهرت الأدوات المعدنية والسهام والأقواس ، ثم ظهر الانتاج الزراعي في حياة الإنسان وبعده الانتاج الحيواني . وقد تمت هذه التحولات الكبرى في أشكال الانتاج . وتتابعت تطوراته في المجتمع البدائي ، بالتسلسل الذي ذكرناه أو بتسلسل آخر دون ان تواكبها تحولات اجتماعية وتطورات في

---

(١) فلسفة التاريخ ص ٤٧ .

العلاقات العامة ، باعتراف الماركسية نفسها ، إذ انها تؤمن بأن النظام السائد في المجتمع البدائي ، الذي حدثت خلاله كل تلك التطورات ، كان هو الشيوعية البدائية .

فإذا كان من الممكن ان تتطور أشكال الإنتاج ، والشكل الاجتماعي ثابت كما في المجتمع البدائي مثلاً ، وكان من الممكن ان تتطور الأشكال الإجتماعية ، وشكل الانتاج ثابت ، كما رأينا في المجتمع العبودي والإقطاعي . فما هي الضرورة التي تدعو الى التأكيد على : ان كل تكوين اجتماعي يرتبط بشكل معين ودرجة خاصة من الإنتاج ؟! ولماذا لا تقول الماركسية : إن النظام الاجتماعي إنما هو حصيلة الأفكار العملية ، التي يحصل عليها الإنسان خلال تجربته الإجتماعية للعلاقات التي يشترك فيها مع الآخرين. كما ان اشكال الإنتاج حصيلة الافكار التأملية والعلمية التي يحصل عليها الإنسان خلال تجربته الطبيعية، لقوى الانتاج وسائر قوى الكون. وحيث ان التجارب الطبيعية قصيرة الأمد ، فمن الممكن ان تتوفر وتتجمع بسرعة نسبياً ، فتتطور أشكال الانتاج بصورة سريعة ، على العكس من التجربة الاجتماعية ، فإنها تعني تاريخ مجتمع برمّته ، فلا تنمو الأفكار العملية خلال هذه التجربة البطيئة ، بنفس السرعة التي تنمو بها الأفكار التأملية والعلمية خلال التجربة الطبيعية ، ومن الطبيعي عندئذ ان لا تتطور في البدء أشكال النظام ، بنفس السرعة التي تتطور بها أشكال الانتاج .

◻ ـــــــــــ ج ـ الوضع الاقتصادي لم يتكامل :

سبق ان مر بنا : ان الماركسية تفسر زوال النظام العبودي ، بأنه أصبح معيقاً للانتاج عن النمو ومناقضاً له ، فكان من الضروري ان تزيحه القوى المنتجة عن طريقها، وتصنع وضعاً اقتصادياً يواكبها في نموها ولا يناقضها . فهل ينطبق هذا على الواقع التاريخي حقاً ؟ .

هل إن ظروف المجتمع وشروطه الاقطاعية ، كانت أكثر مواكبة لنمو الإنتاج من شروطه وظروفه قبل ذلك ؟ . وهل سار الوضع الاقتصادي ـ ومن

خلفه القافلة البشرية كلها ـ في خط صاعد ، كما تتطلبه طبيعة الحركة التاريخية عند الماركسيين ، الذين يفهمونها على أنها عملية تكامل مستمر للمحتوى التاريخي كله ، تبعاً لتكامل الوضع الاقتصادي ونموه ؟.

إن شيئاً من ذلك لم يحدث ، على الوجه الماركسي المفروض . ويكفي لمعرفة ذلك ان نلقي نظرة على الحياة الاقتصادية ، التي كانت الامبراطورية الرومانية تعيشها . فلقد بلغت ـ وعلى الأخص في أجزاء معينة منها ـ مستوى اقتصادياًرفيعاً ، ونمت فيها الرأسمالية التجارية نمواً كبيراً . ومن الواضح ان الرأسمالية التجارية من الأشكال الاقتصادية الراقية ، وإذا كانت الامبراطورية الرومانية قد جرّبت هذا الشكل ـ كما يدل عليه تاريخها ـ فقد وصلت إذن الى درجة عالية نسبياً في تركيبها الاقتصادي ، وابتعدت شوطاً كبيراً عن ألوان الاقتصاد البدائي المغلق (اقتصاديات البيت) ، وكان من أثر ذلك ان التجارة راجت في مختلف الدول التي عاصرتها الامبراطورية الرومانية ، بفضل تعبيد الطرق وتأمينها وحماية الملاحة ، فضلاً عن التجارة الداخلية التي ازدهرت داخل أرجاء الامبراطورية ، بين إيطاليا والولايات وبين الولايات بعضها مع بعض حتى ان الأواني الفخارية الإيطالية، كانت تكتسح السوق العالمية ، من بريطانيا شمالاً الى شواطيء البحر الأسود شرقاً . ودبابيس الأمن التي تميزت بها (أوكيسا) انتشرت عن طريق التجارة في جميع الولايات ، ووصلت الى شواطيء البحر الأسود . والمصابيح التي كانت المصانع الإيطالية تنتجها بكميات هائلة ، عثر عليها في كل جزء من أجزاء الامبراطورية .

والسؤال الذي يواجهنا على ضوء هذه الحقائق هو : لماذا لم تواصل الأوضاع الاقتصادية والرأسمالية التجارية نموها وتكاملها ، ما دامت الحركة التكاملية قانوناً حتمياً للأوضاع الاقتصادية والانتاجية !! ولماذا لم تتطور الرأسمالية التجارية الى رأسمالية صناعية ، كما حدث في منتصف القرن الثامن عشر ، ما دامت رؤوس الأموال الكبيرة متوفرة عند التجار ، وجماهير الأحرار التي كانت تزداد بؤساً وحاجة ، حاضرة لتلبية طلبات الرأسمالية الصناعية ، والاستجابة لمتطلباتها !! إن هذا يعني ان الشروط المادية للشكل

الاجتماعي الأعلى كانت موجودة ، فلو كانت الشروط المادية كافية وحدها لتطوير الواقع الاجتماعي ، وكانت قوى الانتاج في تطورها تخلق دائماً الأوضاع ، التي تنطلق في ضمنها وتنمو . . لوجب ان تنمو الرأسمالية في التاريخ القديم ، وان تستجيب لمتطلبات الانتاج ولكان من المنطقي ان تظهر الرأسمالية الصناعية ، ونتائجها التي تمخضت عنها ، في نهاية عهد الاقطاع ، متقسيم العمل الذي أدى الى ظهور الآلات في الحياة الصناعية .

ولا يبرهن الواقع التاريخي على عدم ظهورها ، وعلى عدم مواصلة الرأسمالية لنموها فحسب ، بل هو يكشف بوضوح ان قيام النظام الإقطاعي قضى على الرأسمالية التجارية ، وخنقها في مهدها نهائياً ، إذ جعل لكل اقطاعية حدودها الخاصة ، واقتصادها المغلق القائم على أساس اكتفائها بحاصلاتها الزراعية ومنتوجاتها البسيطة ، فكان من الطبيعي ان يتلاشى النشاط التجاري ، وتزول الرأسمالية التجارية ، ويعود المجتمع الى اقتصاد شبه بدائي من اقتصاديات البيت .

فهل كان هذا الوضع الاقتصادي ، الذي مني به المجتمع الروماني بعد دخول الجرمان اليه ، تعبيراً عن نمو تاريخي ، ومواكبة لمتطلبات الانتاج ، أو كان نكسة خارجة على قوانين المادية التاريخية ، وعقبة في سبيل النمو المادي وازدهار الحياة الاقتصادية؟؟!

وأخيراً وجد المجتمع الرأسمالي

وأخيراً بدأ النظام الاقطاعي يحتضر ، بعد ان أصبح مشكلة تاريخية وعقبة في وجه الإنتاج ، تتطلب حلاً حاسماً . وكانت الشروط التاريخية قد خلقت هذا الحل ماثلاً في الرأسمالية ، التي برزت على المسرح الاجتماعي لتواجه النظام الاقطاعي ، بوصفها النقيض التاريخي له الذي نما في ظله ، حتى إذا اكتمل نموه قضى عليه وكسب المعركة . . . وهكذا يصف لنا ماركس نشوء المجتمع الرأسمالي بقوله :

« لقد خرج النظام الاقتصادي الرأسمالي ، من أحشاء النظام الاقتصادي الاقطاعي ، وانحلال أحدهما أدى الى انبثاق العناصر التكوينية للثاني »[1] .

ومنذ يبدأ ماركس بتحليل الرأسمالية تاريخياً ، يعلق أهمية كبيرة من تحليل ما يطلق عليه اسم : التراكم الأولي لرأس المال . وهذه النقطة هي بحق اول النقاط الجوهرية ، التي تعتبر ضرورية لتحليل الوجود التاريخي للرأسمالية . فإذا كانت قد وجدت طبقة جديدة في المجتمع ، على أنقاض الاقطاع المتداعي ، تملك رؤوس أموال ، وتتمكن في سبيل تنميتها من استثمار جهود الاجراء . فلا بد من ان نفترض مسبقاً عوامل ومؤثرات خاصة ، أدّت الى تراكم مالي كبير ، في ثروات طبقة معينة ، وتجمع قوى عمّالية ضخمة أتاح لتلك الطبقة ، تحويل ثرواتها الى رؤوس أموال ، وتحويل تلك القوى العمالية الى أجراء ، يمارسون عمليات الانتاج الرأسمالي بأجرة . فما هي تلك العوامل والمؤثرات التي أتاحت هذا الظرف السعيد لتلك الطبقة ؟ وبالأحرى ما هو سر التراكم الرأسمالي الأول ، الذي قامت على أساسه الطبقة الرأسمالية ، تقابلها من الناحية الأخرى طبقة الأجراء ؟

وحين حاول ماركس تحليل هذه النقطة ، بدأ أولاً باستعراض وجهة النظر التقليدية للاقتصاد السياسي القائلة : ان السبب الذي مكّن لطبقة معينة من المجتمع دون غيرها ، ان تحصل على الشروط الاقتصادية للانتاج الرأسمالي ، والثروات اللازمة لذلك ، هو ما تمتاز به تلك الطبقة من ذكاء واقتصاد وحسن تدبير ، جعلها توفر شيئاً من دخلها بالتدريج وتدّخره ، حتى استطاعت ان تحصل على رأس مال .

وقد عرض ماركس لهذه النظرة الكلاسيكية ، بطريقته المألوفة في عرض الأفكار المناهضة له ، بسخرية لاذعة واستخفاف بالغ ، وانتهى من سخريته الى أن الادخار لا يكفي وحده تعليلاً لوجود الطبقة الرأسمالية ، وانما يجب

---

(١) رأس المال ق ٢ ج ٣ ص ١٠٥٣ .

لكي نصل الى سر التراكم الرأسمالي الأول ، الذي قامت على أساسه الطبقة الجديدة ان نفحص مضمون النظام الرأسمالي نفسه ، ونفتش في أعماقه عن ذلك السر المعقد .

ويستعين ماركس هنا بموهبته الفذة في التعبير ، وسيطرته على التصرف بالألفاظ كيف شاء ، للتدليل على وجهة نظره فيقرر : ان النظام الرأسمالي يبرز لنا علاقة من نوع خاص ، بين الرأسمالي الذي يملك وسائل الإنتاج وبين الأجير الذي يتخلى بحكم تلك العلاقة عن كل حق من حقوق الملكية ، على منتوجه ، لا لشيء الا لأنه لا يملك سوى طاقة عملية محدودة ، بينما يملك الرأسمالي جميع الشروط الخارجية اللازمة : المادة والأدوات ونفقات المعيشة لتجسيد تلك الطاقة . فموقف الأجير في النظام الرأسمالي ، إنما هو نتيجة لفقده وسائل الإنتاج التي يتمتع بها الرأسمالي ، وانفصاله عنها ، ومعنى هذا : أن أساس العلاقة الرأسمالية يقوم ، على الانفصال الجذري بين وسائل الانتاج والأجير ، وبالرغم من أنه هو المنتج الذي يباشر تلك الوسائل . فهذا الانفصال هو الشرط الضروري تاريخياً لتكوّن العلاقات الرأسمالية . فلكي يولد النظام الرأسمالي ، يجب إذن أن يكون قد جرى بالفعل انتزاع وسائل الانتاج من المنتجين ، دون أخذ ولا رد ، أولئك المنتجين الذين كانوا يستخدمونها لتحقيق عملهم الخاص ، ويجب ان تصبح هذه الوسائل المنتجة محصورة في أيدي التجاريين الرأسماليين . فالحركة التاريخية التي تحقق الانفصال بين المنتج ووسائل الانتاج وتحصر هذه الوسائل في أيدي التجاريين ، هي إذن مفتاح السر للتراكم الرأسمالي الأول . وقد تمت هذه الحركة التاريخية بأساليب : من الاستعباد ، والاغتصاب المسلح ، والنهب ، وألوان العنف ، دون ان يساهم في إنجازها التدبير والاقتصاد ، والكياسة ، والذكاء ، كما تتخيل مراجع الاقتصاد السياسي التقليدي[1] .

ومن حقنا أن نتساءل : هل نجح ماركس في تفسيره هذا للتراكم الأولي ، الذي كان أساساً للنظام الرأسمالي ؟ وقبل ان نجيب على هذا

---

(١) راجع رأس المال : ج ٣ ق ٣ ص ١٠٥٠ ـ ١٠٥٥ .

السؤال ، يجب ان نعرف ان ماركس حين قدّم هذا التفسير ، لم يكن يهدف من وراءه الى إدانة الرأسمالية أخلاقياً ، بصفتها قائمة على أساس النهب والاغتصاب ، وإن بدا في بعض الاحايين وكأنه يحاول شيئاً من ذلك . . . لأن ماركس يعتبر الرأسمالية ـ في ظرف تكوّنها ـ حركة زحف الى الأمام ، ساعدت على السير بالإنسان في المنحنى التاريخي ، نحو المرحلة العليا لحركة التطور البشري . فهي تتفق في ذلك الظرف من وجهةِ رأيه مع القيم الخلقية ، إذ ليست القيم الخلقية عنده الا وليدة الظروف الإقتصادية ، التي تتطلبها وسائل الإنتاج . فإذا كانت القوى المنتجة تتطلب قيام النظام الرأسمالي ، فمن الطبيعي ان تتكيف القيم الخلقية في تلك المرحلة التاريخية طبقاً لمتطلباتها[1] .

فليس من هدف ماركس إذن ـ ولا من حقه ان يستهدف على أساس مفاهيمه الخاصة ـ الحكم على الرأسمالية ، من وجهة نظر أخلاقية ، وإنما يهدف في دراسته للرأسمالية الى تطبيق المادية التاريخية على مجرى التطور التاريخي ، وتحليل الأحداث وفقاً لها . فما هو نصيبه من التوفيق في هذه الناحية ؟

يمكننا قبل كل شيء ان نلاحظ بهذا الصدد ، ما أصابه ماركس من التوفيق وما أتقنه بذكاء وبراعة من التصرف البارع بالألفاظ . ذلك انه لاحظ لدى تحليل النظام الرأسمالي ، ان هذا النظام يتضمن في أعماقه علاقة معينة ، بين رأسمالي يملك وسائل الإنتاج وأجير لا يملك شيئاً منها ، وهو لذلك يتنازل عن متنوجه الى الرأسمالي . واستخلص من ذلك : ان النظام الرأسمالي يتوقف على عدم وجود القوى المنتجة عند الفئات العاملة القادرة على ممارسة الانتاج ، وانحصارها لدى التجاريين ، لتضطر تلك الفئات الى

(١) قال انجلز : « فاذا كان ماركس يقوم بابراز الجوانب السيئة من الانتاج الرأسمالي ، فهو يثبت بوضوح مماثل ان هذا الشكل الاجتماعي كان ضرورة ، لكي ترفع المجتمع القوى الانتاجية بالتدريج إلى مستوى يستطيع فيه جميع أعضاء المجتمع أن يُنمّوا بالتساوي قيمهم الانسانية. رأس المال ملاحق ص ١١٦٨ ».

العمل بأجرة عند هؤلاء . وهذه الحقيقة تعتبر واضحة دون مراء ، غير ان ماركس كان بحاجة الى لعبة لفظية ليصل عن طريق هذه الحقيقة الى ما يعنيه ، ولذلك غيّر من تعبيره ، وانتقل من قوله ذاك الى التأكيد على : ان سر التراكم الأول يكمن في فصل وسائل الإنتاج عن المنتجين ، وتجريدهم منها بالقوة ، واختصاص التجاريين بها . وهكذا بدا هذا المفكر الكبير ، وكأنه لم يدرك الفرق المعنوي بين المقدمات التي ساقها ، والنتيجة التي انتهى الى التأكيد عليها . فإن تلك المقدمات كانت تعني : أن عدم وجود الوسائل المنتجة عند جماعات من القادرين على العمل ، ووجودها عند التجاريين ، هو الشرط الأساسي لوجود الرأسمالية ، وهذا يختلف عن النتيجة التي انتهى اليها أخيراً ، والتي فسرت عدم وجود الوسائل لدى الأجراء : بتجريدهم منها وانتزاعها منهم بالقوة . فهذا التجريد والانتزاع إذن إضافة جديدة تماماً لا تتضمنها المقدمات التحليلية التي ساقها ، ولا يمكن ان يستنتج منطقياً من تحليل جوهر النظام الرأسمالي ، والعلاقات المحددة فيه بين المالك والأجير .

وقد تقول الماركسية تعليقاً على ما قلناه ـ : صحيح ان النظام الرأسمالي إنما يتوقف فقط على عدم وجود الوسائل المنتجة عند العمال ، وتوفرها عند التجاريين . ولكن كيف نفسر ذلك ؟ ولماذا لم توجد الوسائل المنتجة عند العمال ووجدت عند التجاريين ، لو لم تقم حركة تجريد العمال من وسائلهم المنتجة ، واغتصابها لحساب التجاريين ؟!

وردنا على هذا القول يتلخص في وجوه :

فأولاً : إن هذا الوصف لا ينطبق على المجتمعات ، التي قامت فيها الرأسمالية على أكتاف الطبقة الإقطاعية ، كما اتفق في المانيا مثلاً ، إذ قام عدد كبير من الإقطاعيين بتشييد المصانع ومباشرة إدارتها ، وتمويلها بما كانوا يحصلون عليه من ريع إقطاعي ، فليس من الضروري ان يحدث التحول من الإقطاع الى الرأسمالية ، على إثر حركة اغتصاب جديد ، ما دام يمكن للاقطاعيين أنفسهم ان يباشروا الإنتاج الرأسمالي ، على أساس ما يملكون من ثروات إقطاعية ، تم لهم استملاكها في مطلع التاريخ الإقطاعي .

وكما لا ينطبق الوصف الماركسي على الرأسمالية الصناعية ، التي نشأت على أكتاف الطبقة الاقطاعية ، كذلك لا ينطبق على الرأسمالية الصناعية ، التي تكونت من الأرباح التجارية ، كما وقع في الجمهوريات التجارية الايطالية (كالبندقية) و(جنوا) و(فلورنسة) وغيرها . فإن طبقة من التجاريين وجدت في هذه المدن قبل ان يخلق اجراء الصناعة ، اي قبل ان يوجد النظام الرأسمالي بمعناه الصناعي ، الذي يفتش ماركس عن جذوره فكان الصناع يعملون لحسابهم الخاص ، وكان أولئك التجار يشترون منهم منتوجاتهم للاتجار بها ، فيجنون الأرباح الطائلة عن طريق التجارة مع الشرق ، التي ازدهرت في أعقاب الحروب الصليبية . وازداد مركزهم التجاري نجاحاً بتمكنهم من احتكار التجارة مع الشرق ، عن طريق التفاهم مع سلاطين المماليك ، أصحاب السيادة على مصر والشام ، فتضاعفت أرباحهم ، واستطاعوا عن هذاالطريق أن يتخلصوا من سلطة الاقطاع ، وبالتالي ان يشيدوا المصانع الكبيرة التي اكتسحت ـ بالمنافسة ـ الصناعات اليدوية الصغيرة . فقام على هذا الأساس الانتاج الرأسمالي ، او الرأسمالية الصناعية .

وثانيا : ان وجهة النظر الماركسية لا تكفي لحل المشكلة ، لأنها لا تزيد على القول : بأن الحركة التاريخية التي جرّدت العمال المنتجين من وسائلهم ، وحصرتها في أيدي التجاريين ، هي التي خلقت التراكم الرأسمالي الأول ، ولكنها لا تفسر لنا : كيف أن فئة معينة استطاعت أن تكتسب سلطة الإخضاع والعنف ، وتجرّد المنتجين من وسائل انتاجهم بالقوة ؟

وثالثاً : هب أن سلطة الإخضاع والعنف هذه ليست بحاجة الى تفسير ، ولكنها لا تصلح اداة ماركسية لتفسير التراكم الرأسمالي الأول ، وبالتاليللنظام الرأسمالي كله ، لأنها ليست تفسيراً اقتصادياً ، فهي لا تنسجم مع جوهر المادية التاريخية . فكيف سمح ماركس لنفسه ، او سمح له مفهومه العام عن التاريخ ، ان يعلل ا لتراكم الرأسمالي الأول ، ووجود الطبقة الرأسمالية تاريخياً ، بسلطة الاغتصاب والإخضاع ، وهي علة ليست اقتصادية بطبيعتها ؟! والحقيقة ان ماركس بهذا التحليل يهدم منطقه التاريخي بنفسه ،

ويعترف ضمناً بأن التكوين الطبقي لا يقوم على أساس اقتصادي بحت .

وقد كان جديراً به ـ وفقاً لأسس المادية التاريخية ـ ان يأخذ بوجهة النظر التقليدية ، في تفسير ظهور الطبقة الرأسمالية ، تلك النظرة التي سخر منها بالرغم من أنها تقدم تفسيراً أقرب الى الطبيعة الاقتصادية من التفسير الماركسي .

وأخيراً : فإن كل ما يعرضه لنا ماركس بعد ذلك في فصول كتابه ، من شواهد تاريخية على حركة الاغتصاب والتجريد التي فسر فيها التراكم الأول ، قد استخرجها من تاريخ انكلترا فحسب ، وهي تعرض الإغتصابات التي قام بها الإقطاعيون في انكلترا . إذ جرّدوا الفلاحين من أراضيهم وحولوها الى مراع ، وألقوا بأولئك المطرودين في أسواق البورجوازية الفتية . فهي عمليات تجريد الفلاح من أرضه لحساب الإقطاعي ، وليست حركة تجريد للصانع من وسائل الانتاج لحساب التجاريين .

وقبل ان نتجاوز عن هذه النقطة ، نود ان نلقي نظرة عابرة على عشرات الصفحات التي ملأها ماركس من كتاب رأس المال ، بوصف تلك العمليات العنيفة ، التي جرد فيها الإقطاعيون الفلاحين من أراضهيم ، ومهدوا بذلك لقيام النظام الرأسمالي .

إن ماركس في وصفه المثير ، يقتصر على الأحداث التي وقعت في انكلترا خاصة ، ويوضح لدى استعراضه لتلك الأحداث : أن السبب الحقيقي الذي دعا الإقطاعيين الى استعمال ألوان العنف ، في طرد الفلاحين من أراضهيم ، هو أنهم أرادوا تحويل مزارعهم الى مراع للحيوانات ، فلم يعد لهم حاجة بهذا الجيش الكبير من الفلاحين ، ولكن لماذا وجد ـ هكذا وفجأة ـ هذا الاتجاه العام ، الى تحويل المزارع الى مراع ؟ . إن ماركس يجيب على ذلك قائلاً :

« إن الذي فسح المجال بصورة خاصة في انجلترا لأعمال العنف ، هذا هو ازدهار مصانع الصوف في (الفلاندر) ، وما نتج عنه من ارتفاع أسعار

الصوف »[1] .

ولهذا الجواب مغزاه التاريخي الخاص، وإن لم يعْزُه ماركس اهتماماً، لأنه يقرر ان ازدهار الانتاج الصناعي في المدن (الفلمنكية) الصناعية ، وفي الجزء الجنوبي من بلجيكا خاصة (الفلاندرز) ، ورواج التجارة الرأسمالية بالصوف وسائر المنتجات على وجه العموم ، وظهور أسواق كبيرة لتلك البضائع التجارية ، هو الذي دعا الإقطاعيين الانجليز الى الاستفادة من هذه الفرصة ، وتحويل مزارعهم الى مراع ، ليتمكنوا من تصدير الصرف الى المدن الصناعية ، واحتلال السوق التجارية للصوف ، باعتبار ما يتمتع به الصوف الانجليزي من ميزات جعلته أساسياً في نسج الأقمشة الصوفية الرفيعة[2] .

وواضح من سياق هذه الأحداث وتتابعها ، ان السبب الذي اعتبره ماركس الدعامة التاريخية ، لتكوّن المجتمع الرأسمالي في انجلترا (طرد الفلاحين) . . لم ينبع من النظام الاقطاعي نفسه . كما يفرضه المنطق الجدلي للمادية التاريخية فليس النظام الاقطاعي هو الذي ولد التناقض الذي قضى عليه ، ولا العلاقات الاقطاعية هي التي أوجدت ذلك السبب الذي عني به ماركس ، وإنما وجد بسبب ازدهار مصانع الصوف من الخارج ، ورواج التجارة الرأسمالية بالأصواف . فالرأسمالية التجارية هي التي دفعت الاقطاعيين الى الالقاء بجماهير الفلاحين في أسواق المدينة ، لا العلاقات الاقطاعية . . . وهكذا نرى ـ حتى في الصورة التي قدمها لنا ماركس بالذات ـ ان النقيض للعلاقات الاجتماعية ، قد تكونت أسبابه وشروطه ، خارج حدود تلك العلاقات ، ولم تنبع من نفس تلك العلاقات ، التي لم تكن لتحقق تلك الشروط ، لو عزلت عن العوامل والمؤثرات الخارجية .

□ ــــــــــــ اعتراف ماركس :

وقد أدرك ماركس بعد ذلك ، ان عمليات اغتصاب الطبقة الإقطاعية ،

---

(١) رأس المال : ق ٢ ج٣ ص ١٠٥٩ .

(٢) التاريخ الانجليزي ، ص٥٦ .

لا يمكن ان يفسر على أساسها التراكم الأولي لرأس المال الصناعي ، وإنما تفسر تلك العمليات فقط : كيف وجد السوق الرأسمالي ، العمال القادرين على العمل بأجرة ، في أشخاص أولئك الفلاحين الذين لفظهم الريف ، فنزحوا الى المدينة ؟. ولهذا حاول ان يعالج المشكلة من جديد ، في الفصل الحادي والثلاثين من رأس المال . فلم يكتف في تفسير التراكم بظروف الرأسمالية التجارية او الربوية ، التي أدت الى تجمع ثروات ضخمة لدى التجار والربويين ، لأنه لا يزال مصراً على أن أساس التراكم هو اغتصاب وسائل الإنتاج ، والشروط المادية من المنتجين ولأجل هذا اتجه في تفسير التراكم الرأسمالي الى القول :

« ان اكتشاف مناطق الذهب والفضة في اميركة ، وتحويل سكان البلاد الأصليين الى حياة الرق ، ودفنهم في المناجم أو إبادتهم وبدايات الفتح والنهب لجزر الهند الشرقية ، وتحويل افريقيا الى نوع من الجحور التجارية لاصطياد الزنوج ، هذه هي الطرائق « الغزلية البريئة » للتراكم الأولي ، التي تبشر بالعهد الرأسمالي في فجره »[1] .

ومرة أخرى نجد ماركس يفسر ظهور المجتمع الرأسمالي بعامل القوة ، بالغزو والنهب والاستعمار ، بالرغم من أنها عناصر ليست ماركسية بطبيعتها ، لانها لا تعبّر عن قيم اقتصادية ، وإنما تعبّر عن القوة السياسية والعسكرية .

ومن الطريف أن تتناقض الماركسية في هذه النقطة ، تبعاً لما يتفتق ذهنها عنه من أسلوب للتخلص من المأزق فنجد رجل الماركسية الأول بعد ان اضطر الى تفسير نشوء الكيان الرأسمالي في المجتمع بعامل القوة يقول :

« فالقوة هي المولد لكل مجتمع قديم آخذ في

---

(١) رأس المال : ص ١١١٦ .

العمل ، إن القوة هي عامل اقتصادي »[1] .

وهو يريد بهذا التمديد في مفاهيم الأوضاع والتوسع فيها ، إعطاء العامل الاقتصادي مدلولاً لا يضيق عن استيعاب كل العوامل ، التي يضطر الى الاستناد اليها في تحليله .

ونقرأ للماركسية من ناحية أخرى ، نصاً آخر عن عامل القوة ، على النقيض من ذلك في كتب انجلز علمها الفكري الثاني . فقد كتب يقول عن التطورات الرأسمالية :

« يمكن تفسير هذه العملية بأجمعها ، بعوامل اقتصادية بحتة ، وما من حاجة قط في هذا التفسير الى اللصوصية (القوة) (التدخل) الحكومي أو السياسي بأي نوع كان . لا يبرهن تعبير : (الملكية المؤسسة على القوة) في هذا الصدد كذلك ، إلا على أنه عبارة يجترها مغرور ، ليغطي على حرمانه من فهم مجرى الأمور الواقعي »[2] .

ونحن حين نقرأ لماركس وصفه التحليلي المثير ، لظروف الرأسمالية الانجليزية وواقعها التاريخي ، لا نجد أي مبرر لرفضه او الاعتراض عليه ، لأننا لا نفكر بطبيعة الحال في الدفاع عن التاريخ الأسود الذي سجلته أوروبا ، في مطلع نهضتها المادية الطاغية ، التي نشأت الرأسمالية في ظلالها . ولكن الأمر يختلف حين نأخذ تحليله للرأسمالية ونشوئها ، بوصفها معبراً عن الضرورة التاريخية التي لا يمكن علمياً للانتاج الرأسمالي في الصناعة . أن يشيد صرحه بدونها ، فماركس حين ينطلق من الواقع الرأسمالي الذي عاشته انكلترا مثلاً ، له كل الحق في أن يفسر ثروتها الرأسمالية المتنامية ، في فجر تاريخها الحديث ، بالنشاطات الاستعمارية المسعورة ، التي ارتكبت فيها ألوان

(١) رأس المال ، ق ٢ ج٣ ف٣١ ص١١١٩ .
(٢) ضد دوهرنك ، ج٢ ص ٣٢ .

الجرائم في مختلف بقاع الأرض ، وبعمليات تجريد الصناع من وسائل انتاجهم بالقوة . . غير ان هذا لا يبرهن علمياً على أن الرأسمالية لا يمكن ان توجد دون تلك النشاطات والعمليات ، وأنها تحمل في أعماقها الضرورة التاريخية لهذه النشاطات ، الأمر الذي يعني أن انكلترا كان من الضروري ان تشهد تلك النشاطات والعمليات في مطلع الرأسمالية ، ولو كانت تعيش في اطار فكري آخر ، بل إن التاريخ يبرهن على عكس ذلك . فقد قام الانتاج الرأسمالي في (فلاندرز) وإيطاليا في القرن الثالث عشر ، ونشأت فيها مؤسسات رأسمالية ، ينتج فيها آلاف من الاجراء سلعاً تغزو الأسواق العالمية ، لحساب الملّاك الرأسماليين ، ولم تظهر خلال ذلك الأعراض التي ظهرت في انكلترا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، التي درسها ماركس في تحليله التاريخي للرأسمالية .

ولنأخذ مثلاً آخر : الانتاج الرأسمالي في اليابان ، التي بدأت في القرن التاسع عشر تتحول من الأوضاع الاقطاعية الى الرأسمالية الصناعية . ونختار هذا المثال بالذات ، لأن ماركس أشار في كلامه اشارة عابرة الى :

> « ان اليابان بتنظيمها الاقطاعي البحت للملكية العقارية وللزراعة الصغيرة فيها ، تقدم لنا من وجهات عديدة ، صورة أكثر أمانة عن العصور الوسطى الأوروبية ، من تلك التي تقدمها كتب التاريخ عندنا ، المشبعة بأفكار بورجوازية مستبقة »[١] .

فلنفحص هذه الصورة الامينة للاقطاع : كيف تحولت الى الرأسمالية الصناعية ؟، وهل يتفق تحولها مع مفاهيم المادية التاريخية وتفاسير ماركس لنشوء الرأسمالية الصناعية ؟.

إن اليابان كانت غارقة في العلاقات الاقطاعية ، حين استيقظت مذعورة على أجراس الخطر التي كانت تنذر اليابان بخطر خارجي محقق ، وذلك سنة

---

(١) رأس المال ، ق٢ ج٣ ص١٠٥٨ .

١٨٥٣ لما اقتحم الاسطول الأمريكي خليج (أوراجا) ، وبدأ يفاوض العسكري الذي كان يتولى السلطة بدلاً عن الإمبراطور حول معاهدات ، فقد بدا لليابان بوضوح أنها بداية غزو اقتصادي يجر الى دمار البلاد واستعمارها ، وآمن المفكرون فيها ان السبيل الوحيد لإنقاذ اليابان هو تصنيعها ، وجعلها تسير في طريق الإنتاج الرأسمالي الذي سارت فيه اوروبا من قبلها ، واستطاعوا أن يستخدموا سادة الاقطاع أنفسهم في تحقيق هذه الفكرة ، فقام الاقطاعيون بإقصاء الحاكم العسكري عن السلطة وإعادتها الى الامبراطور سنة ١٨٦٨ ، وجندت السلطة الإمبراطورية كل إمكاناتها لإيجاد ثورة صناعية في البلاد ، ترتفع بها الى مصاف الدول الرأسمالية الكبرى ، وبذلت الطبقة الاستقراطية من رجال الاقطاع خدماتها للسلطة الحاكمة عن ولاء ورضى ، ومكنتها من التعجيل بتحويل البلاد الى بلاد صناعية ، ونمت بسرعة خلال ذلك طبقة من التجار والصناع ، الذين كانوا يوضعون سابقاً في أسفل درجات السلم الاجتماعي ، فأخذوا يستخدمون ـ في هدوء ـ ما أتيح لهم من مال وقوة نفوذ ، في تحطيم النظام الاقطاعي تحطيماً سلمياً . حتى نزل أشراف الاقطاع سنة ١٨٧١ عن امتيازاتهم القديمة . وعوضتهم الحكومة عن أراضيهم بسندات أصدرتها لذلك وتم كل شيء بسلام ، ووجدت اليابان الصناعية وأخذت مركزها في التاريخ .

فهل ينطبق هذا الوصف على مفاهيم المادية التاريخية ، وتفاسير ماركس ؟

إن الماركسية تؤكد ان الانقلاب من مرحلة تاريخية الى أخرى ، لا يتم الا بشكل ثوري ، لأن التغيرات الكمية التدريجية تؤدي الى تحول دفعي آني . مع أن تحول اليابان من الاقطاع الى الرأسمالية تم بشكل سلمي ، وتنازل سادة الاقطاع عن حقوقهم ، فلم يضطروا اليابان ـ وهي في طريقها الرأسمالي ـ الى ثورة كالثورة الفرنسية عام (١٧٨٩) .

كما أن الماركسية تعتبر ان كل تطور لا يتم الا من خلال الصراع الطبقي : بين طبقة تقف الى صف التطور ، وأخرى تحاول الوقوف في

وجهه . بينما نرى ان المجتمع الياباني قد وقف بمجموعه الى جانب حركة التطور الصناعي والرأسمالي ، ولم يشذ عن ذلك حتى سادة الاقطاع أنفسهم . فقد آمنوا جميعاً بأن حياة البلاد رهن هذه الحركة وتنميتها .

والماركسية ترى - كما قرأنا في نصوص رأس المال السابقة - ان التراكم الرأسمالي الذي تقوم الرأسمالية الصناعية على أساسه ، لا يمكن ان يفسر بطرائق (الغزل البريء) - على حد تعبير ماركس - وإنما يفسر بأعمال العنف والغزو وعمليات التجريد والاغتصاب ، مع ان الواقع التاريخي لليابان يدلل على العكس . فلم يحدث التراكم الرأسمالي ولم تنشأ الرأسمالية الصناعية في اليابان ، نتيجة للغزو والاستعمار او عمليات تجريد المنتجين من وسائل انتاجهم ، وإنما وجدت هذه الحركة بفضل نشاط ساهمت فيه اليابان كلها ، واستخدمت في تنميته السلطة الحاكمة كل نفوذها السياسي ، فظهرت البورجوازية على المسرح الاجتماعي ، كنتيجة لتلك النشاطات السياسية والفكرية وغيرها ، وليس كقوة خالقة للجو السياسي والفكري الذي يلائمها .

قوانين المجتمع الرأسمالي

حين نعرض لقوانين المجتمع الرأسمالي من وجهة نظر المادية التاريخية ، نكون بحاجة إلى إبراز الوجه الإقتصادي للماركسية ، الذي لا يتجلى بملامحه الإقتصادية الكاملة عند تحليل الماركسية لأي مرحلة من مراحل التاريخ ، كما يتجلى عند دراستها للمرحلة الرأسمالية . فقد قامت الماركسية بتحليل المجتمع الرأسمالي وشروطه الإقتصادية، ودرست قوانينه العامة على أسس المادية التاريخية ، وانتهت من ذلك الى التأكيد على ما يكمن في أعماق الرأسمالية من تناقضات ، تتراكم وفقاً لقوانين المادية التاريخية ، حتى تدفع بالنظام الرأسمالي في النهاية الى قبره المحتوم في لحظة حاسمة من لحظات التاريخ .

القيمة أساس العمل

وقد بدأ (ماركس) دراسته لجوهر المجتمع الرأسمالي ، وقوانين الاقتصاد السياسي البورجوازي ، بتحليل القيمة التبادلية ، بوصفها عصب الحياة في المجتمع الرأسمالي ـ كما بدأ غيره من الإقتصاديين الذين عاصروه وسبقوه ـ وجعل من نظريته التحليلية في القيمة ، حجر الزاوية في بنائه النظري العام .

ولم يصنع ماركس شيئاً أساسياً في مجال تحليل القيمة التبادلية ، وإنما أخذ بالنظرية التقليدية ، التي شادها قبله (ريكاردو) وهي النظرية القائلة : إن العمل البشري هو جوهر القيمة التبادلية . فالقيمة التبادلية لكل منتوج انساني ، تقدر على أساس كمية العمل المتجسد فيه ، وتتفاوت قيم الأشياء بتفاوت العمل المنفق فيها . فقيمة السلعة التي يتطلب انتاجها ساعة واحدة من العمل ، تساوي نصف قيمة السلعة التي ينفق عليها في العادة ساعتان من العمل .

وتعتبر هذه النظرية نقطة البدء عند (ريكاردو) وماركس معاً في دراستهما التحليلية لهيكل الاقتصاد الرأسمالي . فقد جعل كل منهما منها القاعدة التي يقوم عليها بناؤه العلمي . ولئن كان (ريكاردو) قد سبق (ماركس) الى وضع هذه النظرية في صيغة علمية محددة ، فقد سبقهما معاً عدة مفكرين اقتصاديين وفلسفيين الى التنويه بها ، كالفيلسوف الإنجليزي (جون لوك) ، الذي أشار الى هذه النظرية في بحوثه ، ثم أخذ بها (آدم سميث) الاقتصادي الكلاسيكي المعروف في حدود ضيقة ، فاعتبر العمل أساساً للقيمة التبادلية بين الجماعات البدائية . . غير ان (ريكاردو) كان بحق هو الذي أعطى النظرية معنى الشمول والاستيعاب ، وآمن بأن العمل هو المصدر العام للقيمة التبادلية ، ثم جاء ماركس يسير في طريقه بأسلوبه الخاص .

وهذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أن ماركس لم يصنع شيئاً ، في حقل هذه

النظرية ، سوى ترديد الصدى الذي تركه (ريكاردو) ، بل انه ـ حين أخذ النظرية منه ـ صاغها في إطاره الفكري الخاص ، فأدخل على بعض جوانبها ايضاحات جديدة ، وضمّنها عناصر ماركسية ، وقبل بعض جوانبها الأخرى كما تركها سلفه .

فـ (ريكاردو) حين آمن بهذه النظرية : (العمل أساس القيمة) ، أدرك ان العمل لا يحدد القيمة في حالات الاحتكار التي تنعدم فيها المنافسة ، إذ ان من الممكن في هذه الحالات ان تتضاعف قيمة السلعة المحتكرة ، وفقاً لقوانين العرض والطلب ، دون ان تزيد كميات العمل المنفقة عليها . ولأجل هذا اعتبر المنافسة الكاملة شرطاً أساسياً ، لتشكل القيمة التبادلية على أساس العمل . وهذا ما قاله ماركس أيضاً ، معترفاً بأن النظرية لا تنطبق على حالات الإحتكار .

ولاحظ (ريكادو) أيضاً ان العمل البشري يتفاوت في كفايته ، فساعة من عمل الصانع الذكي النشيط ، لا يمكن ان تساوي ساعة من عمل الصانع البليد البطيء . وقد عالج ذلك بافتراض مقياس عام للكفاية الإنتاجية في كل مجتمع . فكل كمية من العمل إنما تخلق القيمة التي تتناسب معها ، اذا كانت تتوافق مع ذلك المقياس العام . وهذا المقياس نفسه هو الذي عبّر عنه ماركس : بكمية العمل الضرورية اجتماعياً ، إذ قال : إن كل عمل إنتاجي يخلق قيمة تناسبه ، إذا انفق بالطريقة المتعارفة اجتماعياً .

ووجد (ريكاردو) نفسه ـ بعد وضع النظرية ـ مضطراً الى إبعاد غير العمل من عناصر الإنتاج ـ كالأرض ورأس المال ـ عن عملية تكوين القيمة ، ما دام هو الأساس الوحيد لها . فجاء لأجل ذلك بنظريته الجديدة ، في تفسير الريع العقاري ، التي قلب بها المفهوم الاقتصادي السائد عن الريع ، كي يبرهن على أن الأرض لا تساهم في تكوين القيمة التبادلية . في حالة المنافسة الكاملة . فقد كان من عادة الإقتصاديين قبل (ريكاردو) ، أن يفسروا ريع الأرض بأنه هبة من الطبيعة تنشأ ، من اشتراك الأرض مع الجهود الإنسانية ، في الإنتاج الزراعي وبالتالي في تكوين القيمة التبادلية المنتجة وهذا يعني

ضمناً : ان العمل ليس هو الأساس الوحيد للقيمة ، فكان من الضروري لريكاردو ان يرفض هذا التفسير للريع ، وفقاً لنظريته عن القيمة ، ويأتي بالتفسير الذي ينسجم مع النظرية وهذا ما قام به فعلاً ، فقرر ان الريع نتيجة للاحتكار ، ولا يمكن ان يظهر في حالة المنافسة الكاملة . فالأشخاص الذين سيطروا على الجزء الأكثر خصباً من الأرض يحصلون على ريع نتيجة لاحتكارهم ، واضطرار الآخرين الى استثمار الأراضي الأقل خصباً .

وأما فيما يتصل برأس المال ، فقد ذكر (ريكاردو) ان رأس المال ليس إلا عملاً متجمعاً ، قد ادخر مجسداً في أداة او مادة ، لينفق من جديد في سبيل الإنتاج فلا مبرر لاعتباره عاملاً مستقلاً في تكوين القيمة التبادلية . فالمادة التي بذلت في انتاجها ساعة من العمل ، ثم استهلكت في عملية إنتاج جديدة ، تعبّر عن عمل ساعة يضاف الى الكمية الجديدة من العمل ، التي يتطلبها الإنتاج الجديد وهكذا ينتهي ريكاردو الى ان العمل هو الأساس الوحيد للقيمة .

وكان من المنتظر ان يشجب (ريكاردو) الربح الرأسمالي ، ما دام رأس المال لا يخلق قيمة تبادلية جديدة ، وما دامت السلعة مدينة في قيمتها التبادلية لعمل العامل فحسب . غير ان ريكاردو لم يفعل شيئاً من هذا ، واعتبر من المنطقي ان تباع السلعة بسعر يعود بعائد صاف لمن يملك رأس المال ، وفسر ذلك بفترة الوقت التي تمضي بين الاستثمار وظهور المنتجات للبيع . وبهذا اعترف بالزمن بوصفه عاملاً آخر ، لتكوين القيمة التبادلية . ومن الواضح ان هذا يعتبر من ريكاردو تراجعاً عن نظريته القائلة : بأن العمل هو الأساس الوحيد للقيمة ، وعجزاً عن الاحتفاظ بالنظرية حتى النهاية .

واما ماركس فهو حين عالج عناصر الإنتاج ، التي تشترك مع العمل في العملية الإنتاجية ، والتي عالجها ريكاردو من قبله . . أدخل على أفكار سلفه من ناحية شيئاً من التعديل ، وجاء من ناحية أخرى بأفكار جوهرية لها خطرها . فمن الناحية الأولى : درس الريع العقاري ، فأقر تفسير (ريكاردو)

لـه ، واستطاع ان يميـز بين الـريع التفـاضـلي الـذي تحـدّث عنـه (ريكاردو) ، والريع المطلق الذي أثبت عن طـريقه : ان لـلأرض بمجموعهـا ريعاً قـائماً عـلى أساس الاحتكار الطبيعي ، ومحدودية مساحة الأرض[1] .

ومن الناحية الثانية : هاجـم اعتراف ريكاردو بمنطقية الربـح الرأسمـالي ، وشن حملة عنيفـةضده ، عـلى أساس نـظرية القيمـة الفائضـة ، التي تعتبر بحق الجزء الماركسي الصميم في البناء النظري الذي شاده ماركس .

كيف وضع ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده ؟

يبـدأ ماركس في استـدلالـه عـلى جـوهـر القيمـة ، بـالتفـرقـة بـين القيمـة الاستعمـالية والقيمـة التبادليـة . فالسـرير والملعقـة ورغيف الخبـز مجمـوعـة من السلع ، تتضمن كـل واحدة منهـا قيمة استعمـاليـة معينـة ، بسبب المنفعـة التي تؤديها السلعة ، وتختلف قيمها الإستعمالية تبعاً لاختلافها في نـوعية المنفعـة التي يجنيهـا الإنسان منهـا ، ولكل واحـدة من تلك السلع قيمة من نـوع آخر ، فـإن السرير الخشبي الـذي ينتجه الصـانع ، كـما يمكن ان ينام عليـه ـ وهذا مـا يحدد قيمتـه الاستعماليـة ـ كذلـك يمكنه أن يستبـدله بثـوب يلبسه . وهـذا يعبـر عن القيمة التبادليـة . فالثـوب والسريـر ، بينما كـانا متنـاقضين في منـافعهما وقيمهـما الإستعمـالية ، نجـد أنهما يشتركـان في قيمة تبـادلية واحـدة ، أي ان كـلاً منهـما يمكن استبـداله بـالآخر في السـوق ، لأن سـريـراً خشبيـاً واحـداً يسـاوي ثـوبـاً حريرياً من نوع معين .

وهـذه المعادلـة تعني انه يـوجد ثمـة في شيئين مختلفـين : السريـر والثوب ، شيء مشتـرك ، بالـرغم من اختلاف منـافعهـا ومـوادهمـا . فـالشيئـان همـا إذن مسـاويان لشيء ثـالث ، ليس في ذاته سـريراً ولا ثـوباً . وهـذا الشيء الثالث لا يمكن ان يكون خاصة طبيعية او هنـدسية للبضـائع ، لأن خصـائصها الـطبيعية

---

(١) رأس المال : ص ١١٨٦ .

لا تدخل في الحساب ، الا بقدر ما تمنحها من منفعة استعمالية ، ولما كانت القيم و المنافع الاستعمالية في الثوب والسرير مختلفة ، فيجب ان يكون الشيء الثالث المشترك بينهما ، أمراً غير القيم الاستعمالية ومقوماتها الطبيعية فإذا أسقطنا من الحساب هذه القيم وطرحنا جميع الخصائص الطبيعية للثوب والسرير ، لا يبقى بين أيدينا إلا الصفة الوحيدة ، التي تشترك فيها السلعتان ، وهي : العمل البشري . فكل منهما تجسيد لكمية خاصة من العمل ، ولما كانت الكميتان المنفقتان عل السرير والثوب متساويتين ، نتج عن ذلك تساويهما في القيمة التبادلية أيضاً . . .

وهكذا ينتهي تحليل عملية التبادل الى : أن العمل هو جوهر القيمة التبادلية[1] .

ويتحدد ثمن السلعة في السوق بصورة أساسية ، طبقاً لقانون القيمة التبادلية هذا ، أي لكمية العمل البشري المتجسد فيها . غير ان الثمن السوقي لا يطابق مع القيمة التبادلية الطبيعية ، التي يحددها القانون الآنف الذكر ، الا في حالة معادلة العرض للطلب . ومن هنا يمكن لثمن السلعة ان يرتفع عن قيمتها الطبيعية ، وفقاً لنسبة العرض الى الطلب . فقوانين العرض والطلب تستطيع ان ترفع الثمن او تخفضه ، اي ان تجعله مناقضاً للقيمة الطبيعية ، ولكن القيم الطبيعية للسلع تحدد بدورها من فعل قوانين العرض والطلب . فهي وان سمحت للسلعة بأن يزيد ثمنها عن قيمتها ، بسبب قلة العرض وزيادة الطلب مثلاً ولكنها لا تسمح لهذا الارتفاع ان يتزايد بشكل غير محدود ، ولذلك نجد ان المنديل ـ مثلاً ـ مهما تحكمت فيه قوانين العرض والطلب ، فهي لا تتمكن من رفع ثمنه الى ثمن السيارة . وهذه القوة الكامنة في المنديل التي تجذب الثمن اليها ، ولا تسمح له بالإنطلاق غير المحدود ، هي القيمة التبادلية .

فالقيمة الطبيعية حقيقة ثابتة من وراء الثمن ، تخلقها كميات العمل

---

(١) لاحظ رأس المال : ج ١ ق١ ف١ ص ٤٤ ـ ٤٩ .

المتجسدة في السلع . والثمن تعبير سوقي عنها تحدده القيمة الطبيعية ، وتلعب قوانين العرض والطلب دوراً ثانوياً في خفضة ورفعه ، وفقاً لحالة المنافسة ونسبة العرض الى الطلب ومدى وجود الإحتكار في السوق .

وقد لاحظ ماركس ـ و(ريكاردو) من قبله ـ : ان قانون القيمة هذا لا ينطبق على حالات الاحتكار ، لأن القيمة في هذه الحالات تحدد وفقاً لقوانين العرض والطلب ، التي يتحكم فيها المحتكرون ، وكذلك لا ينطبق أيضاً على بعض ألوان الإنتاج الفني والأثري ، كاللوحة التي تنتجها ريشة فنان مبدع ، او الرسالة الخطية التي يمتد تاريخها الى مئات السنين ، فيكون لها ثمن مرتفع جداً نظراً الى طابعها الفني او التاريخي ، رغم الضآلة النسبية لكمية العمل الممثلة فيها .

ولأجل هذا أعلنت الماركسية ان قانون القيمة القائم على أساس العمل ، يتوقف **أولاً** : على توفر المنافسة التامة ، فلا يسري الى حالات الاحتكار . وثانياً : على كون السلعة نتاجاً اجتماعياً يمكن إيجاده عن طريق العمل الاجتماعي دائماً ، فلا يسري القانون على الإنتاج الفردي الخاص ، كاللوحة الفنية والرسالة الخطية .

ونود ان نشير قبل كل شيء الى ظاهرة خطيرة ، في التحليل الماركسي لجوهر القيمة ، وهي ان ماركس اتّبع في تحليله واستكشافه لقانون القيمة ، طريقة تجريدية خالصة ، بعيداً عن الواقع الخارجي ، وتجاربه الإقتصادية . وهكذا بدا فجأة وقد تقمص شخصية (أرسطو) الميتافيزيقية في الاستدلال والتحليل . ولهذه الظاهرة سببها الذي اضطر ماركس الى هذا الموقف ، لأن الحقائق الواضحة عن الحياة الإقتصادية ، تعبر دائماً عن ظواهر تناقض تماماً النتائج التي تؤدي اليها النظرية الماركسية . فإن من نتيجة هذه النظرية ان الأرباح المكتسبة تختلف من مشروع الى آخر . تبعاً لإختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلال الإنتاج ، دون ان يكون لكمية الآلات والأدوات أثر في ذلك ، لأنها لا تضفي على النتائج اية قيمة أكثر مما تفقده ، مع ان الربح في

الحياة الإقتصادية السائدة ، يزداد كلما ازدادت الآلات والأدوات التي يتطلبها المشروع . فلم يتمكن ماركس لأجل هذا من التدليل على نظريته بشواهد من واقع الحياة الإقتصادية ، فحاول ان يبرهن عليها بصورة تجريدية ، حتى إذا أكمل مهمته هذه ، جاء الى النتائج المقلوبة في واقع الحياة الإقتصادية . ليؤكد انها لم توجد مقلوبة نتيجة لخطأ النظرية التي يؤمن بها ، وإنما هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي ، الذي يضطر المجتمع الى الإنحراف عن قانون القيمة الطبيعي ، والتكيف وفقاً لقوانين العرض والطلب[1] .

نقد القاعدة الأساسية للاقتصاد الماركسي

والآن فلنفحص قانون القيمة عند ماركس ، في ضوء الدليل الذي قدمه عليه .

يبدأ ماركس في دليله ـ كما رأينا ـ من تحليل عملية التبادل (تبادل السرير الخشبي بثوب من حرير مثلاً) ، فيرى ان هذه العملية تعبّر عن مساواة السرير للثوب في القيمة التبادلية ، ثم يتساءل : لماذا كان السرير والثوب متساويين في القيمة التبادلية ؟ . ويجيب ان السبب في ذلك اشتراكهما في أمر واحد ، موجود فيهما بدرجة واحدة ، وليس هذا الأمر المشترك بين الثوب والسرير الا العمل المتجسد فيهما ، دون المنافع والخصائص الطبيعية التي يختلف فيها السرير عن الثوب فالعمل هو إذن جوهر القيمة . ولكن ماذا تقول الماركسية لو اصطنعنا نفس هذه الطريقة التحليلية ، في عملية تبادل بين انتاج اجتماعي وانتاج فردي ؟! ، أفليس للخط الأثري ـ وهو ما تسميه الماركسية بالإنتاج الفردي ـ قيمة تبادلية ؟! ، اوليس من الممكن استبداله في السوق بنقد او كتاب او بأي مال آخر ؟! ، فإذا استبدلناه بنتاج اجتماعي ، كنسخة مطبوعة من تاريخ الكامل مثلاً ، كان معنى ذلك ان صفحة الخط الأثري مثلاً ، تساوي قيمتها التبادلية نسخة من تاريخ الكامل . فلنفتش هنا

(١) رأس المال : ١١٨٥ .

عن الأمر المشترك الذي أملى على السلعتين قيمة تبادلية واحدة . كما فتشت الماركسية عن الأمر المشترك بين السرير والثوب ، فكما كان يجب ان تكون القيمة التبادلية الواحدة للسرير والثوب تعبيراً عن صفحة مشتركة بينهما (وهي في رأي الماركسية كمية العمل المنفقة فيهما) كذلك أيضاً تعبّرالقيمة التبادلية الواحدة للخط الأثري ونسخة من تاريخ الكامل ، عن الأمر المشترك ، فهل يمكن ان يكون هذا الأمر المشترك هو كمية العمل المنفقة عليهما ؟!. كلا طبعاً ، فإننا نعلم ان العمل المتجسد في الخط الأثري ، أقل كثيراً من العمل المتجسد في نسخة مطبوعة من تاريخ الكامل ، بورقه وجلده وحبره وطباعته . ولأجل هذا استثنت السلعة الفنية والأثرية ، من قانون القيمة .

ولسنا نؤاخذ الماركسية على هذا الاستثناء ، لأن لكل قانون من قوانين الطبيعة شروطه واستثناءاته الخاصة ، ولكننا نطالبه ـ على هذا الأساس ـ بتفسير الأمر المشترك بين الخط الأثري ، ونسخة من تاريخ الكامل ، اللذين تم التبادل بينهما في السوق ، كما يتم التبادل بين السرير والثوب . فإن كان من الضروري ان يوجد من وراء المساواة في عملية التبادل ، أمر مشترك بين السلعتين المتساويتين في قيمتها ، فما هو هذا الأمر المشترك بين الخط الأثري ونسخة من تاريخ الكامل ، هاتين السلعتين المختلفتين في كمية العمل المكتنز فيهما ، وفي نوعية المنفعة وشتى الخصائص ؟!. أفلا يبرهن هذا على ان هناك أمراً مشتركاً بين السلع ، التي يجري بينها التبادل في السوق ، غير العمل المتجسد فيها ، وان هذا الأمر المشترك موجود في السلع المنتجة انتاجاً فردياً ، كما يوجد في السلع التي تحمل طابع الإنتاج الاجتماعي ؟!. واذا كان يوجد أمر مشترك بين جميع السلع ، بالرغم من اختلافها في كميات العمل المنفقة عليها ، وفي طابع العمل من ناحية كونه فردياً او اجتماعياً ، واختلافها أيضاً في المنافع والخصائص الطبيعية والهندسية ، إذا كان يوجد مثل هذا الأمر المشترك العام حقاً ، فلماذا لا يكون هو المصدر الأساسي للقيمة التبادلية وجوهرها الداخلي ؟!.

وهكذا نجد ان الطريقة التحليلية التي اتخذها ماركس ، تتوقف به في

منتصف الطريق ، ولا تسمح له بمواصلة استنتاجاته ، ما دامت كميات العمل المتجسد في السلع قد تختلف إختلافاً كبيراً ، مع مساواة بعضها لبعض في القيمة التبادلية . فليست كميات العمل المتساوية هي السر الكامن وراء المساواة في عمليات التبادل .

فما هو هذا السر الكامن إذن ؟؟ .

ما هو هذا الأمر المشترك بين الثوب والسرير . والخط الأثري والنسخة المطبوعة من تاريخ الكامل ، الذي يحدد لكل واحدة من هذه السلع قيمتها التبادلية تبعاً لنصيبها منه ؟؟ .

* * *

وفي رأينا ان هناك مشكلة أخرى تواجه قانون القيمة عند ماركس لا يمكن للقانون ان يتغلب عليها لأنها تعبّر عن تناقض هذا القانون مع الواقع الطبيعي الذي يعيشه الناس مهما كان الطابع المذهبي والسياسي لهذا الواقع ، فلا يمكن ان يكون هذا القانون تفسيراً علمياً للواقع الذي يناقضه

ولنأخذ الأرض مثالاً لهذا التناقض، بين القانون والواقع . فالأرض تصلح ـ دون شك ـ لإنتاج عدد كبير من الحاصلات الزراعية ، أي لعدد كبير من الاستعمالات البديلة فيمكن ان تستعمل الأرض في زراعة الحنطة ، كما يمكن ان تستخدم ـ بدلاً عن الحنطة ـ في إنتاج القطن والرز وهكذا . ومن الواضح ان الأراضي ليست متشابهة في كفاءتها الطبيعية ، فهناك من الأراضي ما يكون أكثر كفاءة في فرع معين من فروع الإنتاج الزراعي ، كانتاج الرز مثلاً . وهناك ما هو اكثر كفاءة لزراعة الحنطة او القطن . وهكذا تتمتع كل أرض باستعداد طبيعي ، يرشحها لفرع معين من فروع الإنتاج . ويعني هذا ان كمية معينة من العمل اذا أنفقت على زراعة الأرض ، في حالة تقسيمها على فروع الانتاج الزراعي تقسيماً صحيحاً ، واستخدام كل أرض فيما هي أصلح له . . تنتج مقادير مهمة من الحنطة والرز والقطن ، بينما لو صرفت نفس تلك الكمية المعينة من العمل الاجتماعي ، في حالة توزيع سيء

للأرض على فروع الانتاج ، واستخدام كل أرض في غير ما هي أجدر به . . لما أمكن الحصول الا على جزء من تلك المقادير المهمة . فهل نستطيع ان نتصور ان هذا الجزء من الحنطة مثلاً ، يساوي ـ من الناحية التبادلية ـ ذلك المقدار المضاعف ، الذي ينتج في حالة توزيع الأرض ـ على فروع الإنتاج ـ توزيعاً صحيحاً . . لا لشيء الا لأنه يساويه في كمية العمل الاجتماعي المتجسد فيه ؟! . وهل يسمح الاتحاد السوفياتي ـ القائم على أساس ماركسي ـ لنفسه ان يساوي في التبادل بين هاتين الكميتين المختلفتين ، بوصفهما تعبيراً عن كمية واحدة من العمل الاجتماعي .

إن الاتحاد السوفياتي ، وأي دولة أخرى في العالم ، تدرك عملياً ـ دون شك ـ مدى الخسارة التي تحيق بها من جراء عدم استخدام كل أرض فيما هي أكثر صلاحية له .

وهكذا نعرف ان الكمية الواحدة من العمل الزراعي قد تنتج قيمتين مختلفتين ، تبعاً للطريقة المتبعة في تقسيمها على الأراضي المتنوعة .

ومن الواضح ـ في ضوء ذلك ـ ان القيمة المضاعفة ، التي تحصل من استخدام كل أرض فيما هي أكثر صلاحية له . . ليست نتيجة للطاقة التي أنفقت في الإنتاج ، لأن الطاقة هي الطاقة ، لا تتغير ، سواء زرعت كل أرض بما هي أصلح له ام زرعت بغيره ، وإنما هي ـ القيمة المضاعفة ـ مدينة للدور الإيجابي الذي تلعبه الأرض نفسها في تنمية الانتاج وتحسينه[1] .

---

(١) ويمكن للماركسية ان تقرر ـ بصدد الدفاع عن وجهة نظرها ـ ان الكيلو من القطن مثلاً إذا كان يتطلب انتاجه ساعة من العمل في بعض الأراضي ، وساعتين من العمل في البعض الآخر . فلا بد من أخذ المعدل ، لمعرفة العمل المتوسط اللازم اجتماعياً لإنتاج كيلو من القطن ، وهو ـ في مثالنا ـ ساعة ونصف ، فيصبح الكيلو من القطن تعبيراً عن ساعة ونصف من العمل الاجتماعي المتوسط ، وتحدد قيمته وفقاً لذلك . وتكون عمل ساعة في الأرض الأكثر كفاية منتجاً لقيمة أضخم من القيمة التي ينتجها عمل ساعة في الأرض الأخرى ، لأن العملين وإن كانا متساويين من ناحية شخصية ، ولكن كمية العمل الاجتماعي المتوسط ، المتضمنة في أحدهما أكبر منها في الآخر ، لأن =

وهكذا نواجه السؤال السابق نفسه مرة أخرى : ما هو المحتوى الحقيقي للقيمة التبادلية الذي تلعب الطبيعة دوراً في تكوينه ، كما يلعب العمل الانتاجي دوره الخطير في ذلك ؟ .

وظاهرة أخرى لا تستطيع الماركسية ان تفسرها ، على ضوء قانونها الخاص في القيمة ، بالرغم من وجودها في كل مجتمع ، وهي : انخفاض القيمة التبادلية للسلعة ، تبعاً لانخفاض الرغبة الاجتماعية فيها فكل سلعة إذا تضاءلت الرغبة فيها ، ولم يعد المجتمع يؤمن بمنفعة مهمة لها ، تفقد ـ بسبب ذلك ـ جزءاً من قيمتها التبادلية ، سواء كان هذا التحول ـ في رغبات

عمل ساعة في الأرض الخصبة ، يساوي ساعة ونصف من العمل الاجتماعي المتوسط ، واما عمل ساعة في الأرض الأخرى ، فهو يعادل ثلاثة أرباع ساعة من العمل المتوسط اجتماعياً . فمرد الفرق بين النتاجين في القيمة التبادلية هو : اختلاف العملين نفسيهما في كمية العمل الاجتماعي المتوسط المتضمن في كل منهما .

ولكننا بدورنا نتساءل : إن عمل ساعة في الأرض الأكثر كفاءة لزراعة القطن ، كيف أصبح أكبر من نفسه ؟ وبقدرة أي قادر أضيفت اليه نصف ساعة من العمل ، فأصبح يساوي عمل ساعة ونصف ؟! إن هذه النصف ساعة من العمل ، التي دست نفسها بطريقة سحرية في عمل ساعة واحدة فصيرته أكبر من نفسه . ليست انتاجاً انسانياً ، ولا تعبيراً عن طاقة منفقة في سبيلها ـ لأن الانسان لم يصرف في استخدام الأرض الأكثر كفاءة ، ذرة من طاقة أكثر مما يصرفه في استخدام الأرض الأقل كفاءة ـ وإنما هو نتاج الأرض الخصبة نفسها . فخصب الأرض هو الذي قام بالعمل السحري ، فمنح مجاناً نصف ساعة من العمل الاجتماعي للعامل .

فاذا كانت نصف الساعة هذه تدخل في حساب القيمة التبادلية للانتاج ، كان معنى ذلك ان الأرض ـ بقدرتها على تمديد ساعة من العمل ومنحها قوة ساعة ونصف ـ ذات دور ايجابي في تكوين القيمة التبادلية ، وليس العمل الانتاجي من المنتج هو وحده جوهر القيمة ومصدرها .

واما إذا لم تدخل نصف الساعة السحرية في حساب القيمة ، وتحددت القيمة وفقاً للعمل الذي قدمه الانسان فحسب ، كان معنى ذلك ان القطن الناتج عن عمل ساعة في الأرض الأكثر كفاءة له ، يساوي القطن الناتج عن عمل ساعة في الأرض الأقل كفاءة وبمعنى آخر ، ان كيلو من القطن يساوي نصف كيلو منه .

المجتمع ـ نتيجة عامل سياسي أو ديني او فكري ، او أي عامل آخر ، وهكذا تتضاءل قيمة السلعة ، بالرغم من احتفاظها بنفس الكمية من العمل الاجتماعي ، وبقاء ظروف انتاجها كما هي دون تغيير . وهذا يبرهن بوضوح على ان للدرجة التي تتيحها السلعة من الانتفاع واشباع الحاجات ، أثراً في تكوين القيمة التبادلية . فمن الخطأ ان تعتبر نوعية القيمة الاستعمالية ، ودرجة الانتفاع بالسلعة كمية مهملة كما تقرر الماركسية .

والماركسية حين تتغاضى عن هذه الظاهرة ، وتحاول تفسيرها في ضوء قوانين العرض والطلب ، تؤكد على ظاهرة أخرى ، بوصفها تعبيراً واقعياً عن قانونها في القيمة ، وهي : ان القيمة التبادلية تتناسب طردياً مع كمية العمل المتجسد في السلعة . فإذا ساءت ظروف الانتاج وتطلّب عملاً مضاعفاً في سبيل انتاج السلعة تضاعفت قيمتها التبادلية تبعاً لذلك . وإذا اتفق عكس هذا ، فتحسنت ظروف الانتاج ، وأصبح من الممكن الاكتفاء بنصف الكمية السابقة من العمل الاجتماعي ، في إنتاج السلعة ، انخفضت قيمة السلعة بدورها الى النصف أيضاً .

وهذه الظاهرة وان كانت حقيقة واضحة في مجرى الحياة الاقتصادية ، ولكنها لا تبرهن على صحة قانون القيمة عند الماركسية ، إذ كما يمكن لهذا القانون ان يفسر هذا التناسب بين القيمة وكمية العمل ، كذلك يمكن تفسيره في ضوء آخر أيضا . فإن ظروف إنتاج الورق مثلاً ، إذا ساءت وتطلّب إنتاجه كمية مضاعفة من العمل ، انخفضت كمية الورق المنتجة اجتماعياً الى النصف ـ في حالة بقاء مجموع العمل الاجتماعي المنفق على إنتاج الورق . بنفس الكمية السابقة ـ وحين تنخفض كمية الورق المنتج الى النصف . يصبح أكثر ندرة ، وتزداد الرغبة فيه ، وترتفع منفعته الحدية .

وإذا حدث العكس ، فانخفضت كمية العمل التي يتطلبها إنتاج الورق الى النصف ، فسوف تتضاعف كمية الورق التي ينتجها المجتمع ـ في حالة بقاء مجموع العمل الاجتماعي المنفق على إنتاج الورق ، بنفس الكمية السابقة ـ

وتهبط منفعته الحدية ، وتقل ندرته نسبياً :وبالتالي تنخفض قيمته التبادلية .

ومـا دام من الممكن تفسير الظاهرة في ضوء عامل الندرة ، او المنفعة الحدية ، كما يمكن تفسيرها على أساس القانون الماركسي في القيمة . . . فلا يمكن ان تعتبر دليلاً علمياً من واقع الحياة ، على صحة هذا القانون دون سواه من الفرضيات .

* * *

والعمل ـ بعد هذا كله ـ عنصر غير متجانس ، يضم وحدات من الجهود مختلفة في أهميتها ، ومتفاوتة في درجتها وقيمتها . فهناك العمل الفني الذي يتوقف على خبرة خاصة ، والعمل البسيط الذي لا يحتاج الى الخبرة العلمية والفنية . فساعة من عمل الحمال تختلف عن ساعة من عمل المهندس المعماري ، ونهار من عمل الصانع الفني الذي يبذله لانتاج محركات كهربائية ، يختلف ـ تمام الاختلاف ـ عن عمل العامل الذي يحفر السواقي الصغيرة في الحديقة .

وهناك أيضاً العوامل الذاتية الكثيرة ـ التي تؤثر على العمل ـ باعتباره صفة إنسانية ـ فتحدد أهميته ودرجة كفايته ، كما تحدد الجهد النفسي والعضوي الذي يتطلبه . فالاستعداد الطبيعي العضوي والذهني للعامل ، ومدى رغبته في النبوغ والتفوق على الآخرين ، ونوعية ما يختلج في نفسه من عاطفة بالنسبة الى العمل ، يجعله يقبل عليه مهما بلغت مشقته ، او يعرض عنه مهما خف عبؤه ، وما يشعر به من حيف وحرمان ، او ما ينعم به من حوافز تدفعه الى التفنن والإبداع ، وما تحيط به من ظروف تدعه فريسة لعوامل السأم والضجر ، او تبعث في نفسه شيئاً من قوة الأمل والرجاء . . . كل هذه الأمور تعتبر من العوامل التي تؤثر على نوعية العمل وتحدد قيمته .

فمن الخطأ ان تقاس الأعمال قياساً كمياً عددياً فحسب ، وإنما هي بحاجة الى قياس نوعي وصفي أيضاً ، يحدّد نوعية العمل المقاس ومدى تأثره بتلك العوامل . فساعة من العمل في ظل شروط نفسية ملائمة ، اكثر كفاية

في إنتـاجها من سـاعـة عمـل في ظـل شـروط معـاكسـة . فكما يجب ان نقيس كمية العمل ـ وهـذا هو العنصر المـوضوعي في المقيـاس ـ كذلـك يجب ان نقيس أيضـاً نوعيـة العمل وأوصـافه ، في ضـوء العوامـل النفسيـة المختلفـة التي تؤثـر فيه ، وهذا هو العنصر الذاتي في المقياس .

ومن الـواضح انـا إذا كنا نملك دقـائق الساعـة ، بوصفـه مقيـاسـاً للعنصر المـوضـوعي ضبط كميـة العمـل ، فـلا نملك مقيـاسـاً نقيس بـه العنصر الـذاتي للعمل ، ونوعيته وأوصافه التي تحدد طبقاً له .

فبم تتخلص الماركسية من هاتين المشكلتـين : مشكلة قياس عـام للكميات الفنيـة وغير الفنيـة من العمل ، ومشكلة قيـاس نـوعي لكفـايـة العمـل ، وفقـاً للمؤثرات النفسية والعضوية والذهنية ، التي تختلف بين عامل وآخر .

اما المشكلة الأولى : فقد حـاولت الماركسيـة حلها عن طـريق تقسيم العمل الى : بسيط ومـركب . فالعمـل البسيط هو الجهـد الذي يعبّـر عن طريق القـوة الـطبيعيـة التي يملكهـا كـل إنسـان سـوي ، بـدون تنميـة خـاصـة لجهـازه العضـوي والـذهني ، كعمـل الحمـال . والعمـل المـركب هـو : العمـل الـذي تستخـدم فيـه الامكـانـات والخبـرة ، التي اكتسبت عن طـريق عمـل سـابق ، كـأعمـال المهنـدس والـطبيب . فـالمقيـاس العـام للقيمـة التبـادليـة هـو العمـل البسيط . ولما كان العمل المركب عملاً بسيطاً مضاعفاً ، فهـو يخلق قيمة تبـادلية اكبر مما يخلقه العمل البسيط المجـرد . فالعمـل في أسبوع الـذي ينفقه المهنـدس الكهربائي ، على صنع جهاز كهربائي خاص ، أضخم من عمـل أسبوع ينفقـه الحمـال ، على حمـل الأثقال ، نـظراً الى مـا يتضمنـه عمـل المهنـدس من جهـد وعمل سابق ، بذل في سبيل اكتساب الخبرة الهندسية الخاصة .

ولكن هـل يمكن ان نفسر الفـرق بـين العمـل الفني وغيـره عـلى هـذا الأساس ؟

إن هذا التفسير الماركسي للتفاوت ، بـين عمل المهنـدس الكهربـائي وعمل العامل البسيط يعني : ان المهنـدس الكهربـائي اذا أنفق عشرين سنـة مثلاً ، في

سبيل الظفر بدرجة علمية وخبرة فنية في الهندسة الكهربائية ، ومارس العمل بعد ذلك عشرين سنة أخرى . . يحصل على قيمة لمجموع نتاجه الذي أنجزه خلال العقدين ، تساوي القيمة التي يخلقها الحمال عن طريق مشاركته في الإنتاج ، بحمل الأثقال خلال أربعة عقود وبمعنى آخر : ان يومين من عمل الحمال الذي يساهم في الإنتاج بطريقته الخاصة ، تعادل يوماً واحداً من عمل المهندس الكهربائي ، لما يتضمنه هذا اليوم من عمل دراسي سابق . فهل هذا هو الواقع الذي نشاهده في مجرى الحياة الإقتصادية ؟ أو هل يمكن لأي سوق او دولة ، الموافقة على مبادلة إنتاج يومين من عمل العامل البسيط ، بنتاج يوم واحد من عمل المهندس الكهربائي ؟!.

ولا شك ان من حسن حظ الاتحاد السوفياتي ، انه لا يفكر في الأخذ بالنظرية الماركسية عن العمل البسيط والمركب ، وإلا لمني بالدمار إذا أعلن : استعداده لإعطاء مهندس ، في مقابل كل عاملين بسيطين . ولذلك نجد ان العامل الفني في روسيا ، قد يزيد راتبه على راتب العامل البسيط ، بعشرة أضعاف او أكثر ، بالرغم من انه لم يقض تسعة أضعاف عمر العامل البسيط في الدراسة ، وبالرغم من توفر الكفاءات الفنية في روسيا بالكمية المطلوبة ، كتوفر القوى العاملة البسيطة كذلك . فمرد الفرق إذن الى قانون القيمة ، وليس الى ظروف العرض والطلب ، وهو فرق كبير لا يكفي لتفسيره إدخال العمل السابق في تكوين القيمة .

وأما المشكلة الثانية:(مشكلة قياس نوعي لكفاية العمل ، وفقاً للمؤثرات النفسية والعضوية والذهنية ، التي تختلف بين عامل وآخر) فقد تخلصت عنها الماركسية بأخذ المعدل الاجتماعي للعمل ، مقياساً للقيمة . فقد كتب ماركس يقول :

« إن الوقت الضروري اجتماعياً لإنتاج البضائع ، هو الوقت الذي يقتضيه كل عمل يجري انتاجه بدرجة وسطية ، من المهارة والقوة وفي شروط اعتيادية طبيعية ، بالنسبةالى البيئة الاجتماعية المعينة . . . إذن فكمية

العمل وحدها ، او وقت العمل الضروري ، في مجتمع معين لإنتاج صنف ما ، هي التي تحدد كمية القيمة . وكل بضاعة خاصة ، تعتبر ـ بصورة عامة ـ بمثابة نسخة وسيطة عن نوعها »[1] .

وعلى هذا الأساس ، إذا كان العامل المنتج يتمتع بشروط ترفعه عن الدرجة الوسيطة اجتماعياً ، يصبح بإمكانه ان يخلق لبضاعته خلال عمل ساعة ، قيمة أرقى من القيمة التي يخلقها العامل الوسطي خلال تلك الساعة ، لأن ساعة من عمله تفوق ساعة من معدل العمل الاجتماعي للعمل . فالمعدل الاجتماعي للعمل ، ولمختلف العوامل المؤثرة فيه ، هو المقياس العام للقيمة .

والخطأ الذي ترتكبه الماركسية بهذا الصدد ، هو انها تدرس المسألة دائماً بوصفها مسألة كمية . فالشروط العالية التي تتهيأ للعامل ، ليست ـ في نظر الماركسية ـ الا عوامل تساعد العامل ، على إنتاج كمية أكبر في وقت أقصر ، فتصبح الكمية التي ينتجها في ساعة ، أوفر من الكمية المنتجة في ساعة من معدل العمل الاجتماعي ، وبالتالي أكثر قيمة منها . بينما ينتج هذا العامل مترين من النسيج في ساعة واحدة ، ينتج العامل الوسطي خلال تلك الساعة متراً واحداً فقط . فيكون للمترين ضعفاً قيمة هذا المتر الواحد ، لأنهما يعبّران عن ساعتين من العمل الاجتماعي العام ، وإن تم انتاجهما في الواقع بساعة واحدة من العمل الممتاز .

ولكن الشيء الجدير بالملاحظة ، هو ان الشروط الذهنية والعضوية والنفسية ، التي لا يتمتع بها العامل الوسطي . . . لا تعني دائماً زيادة كمية في منتوج العامل الذي يحظى بتلك الشروط . بل قد تعني أحياناً امتيازاً كيفياً في السلعة المنتجة . كما اذا كان هناك رسامان ، تستغرق عملية التصوير عند كل منهما ساعة ، ولكن الاستعداد الطبيعي عند أحدهما يجعل الصورة التي يرسمها

---

(1) رأس المال ج١ ص ٤٩ ـ ٥٠ .

أروع من الصورة الأخرى . فالمسألة هنا ليست مسألة إنتاج كمية أضخم في وقت أقصر ، بل الذي لا يملك تلك الموهبة الطبيعية لا يستطيع ان يأتي بنظير تلك الصورة ، ولو ضاعف الوقت الذي ينفقه على عملية التصوير . فلا نستطيع إذن القول : بأن الصورة الأكثر روعة تعبر عن ساعتين من العمل الاجتماعي العام ، فإن ساعتين من العمل الاجتماعي العام لا تكفي أيضاً لإنتاج هذه الصورة ، التي أبدعها الرسام الموهوب بفضل استعداده الطبيعي .

وهنا نصل الى النقطة الأساسية في شأن هاتين الصورتين ، وهي أنهما تختلفان في قيمتهما دون شك في كل سوق ، مهما كانت طبيعته السياسية ، ومهما كانت نسبة العرض فيه الى الطلب ، فإن أحداً لا يقبل ان يستبدل الصورة الرائعة بالصورة الأخرى ، ولو كان الطلب والعرض متعادلين ، وهذا يعني : ان الصورة الرائعة تستمد قيمتها من عنصر لا يوجد في الصورة الأخرى ، وليس هذا العنصر هو كمية العمل ، لأن روعة الصورة - كما عرفنا - لا تعبّر عن عمل كمي زائد ، وإنما تعبر عن نوعية العمل المنفق على إنتاجها ، فلا يكفي إذن المقياس الكمي للعمل - او دقائق الساعة بتعبير آخر - لضبط قيمة السلع ، التي تتجسد فيها تلك الكميات المختلفة من العمل . فليس من الممكن ان نجد دائماً ، في كمية العمل الفردي او الاجتماعي . . تفسيراً لتفاوت السلع في قيمتها التبادلية ، لأن مرد هذا التفاوت أحياناً الى الكيف لا إلى الكم ، إلى الصفة والنوعية لا الى عدد ساعات العمل .

هذه بعض الصعوبات العلمية التي تعترض طريق ماركس ، وتبرهن على عدم كفاية القانون الماركسي لتفسير القيمة التبادلية . ولكن ماركس - بالرغم من كل هذه الصعاب - وجد نفسه مضطراً الى قانونه هذا ، كما يبدو - بكل وضوح - من تحليله النظري للقيمة ، الذي استعرضناه في مستهل هذا البحث ، لأنه حين حاول ان يستكشف الأمر المشترك بين السلعتين المختلفتين ، كالسرير والثوب . . أسقط من الحساب . المنفعة الاستعمالية ، وجميع الخصائص الطبيعية والرياضية ، لأن السرير يختلف عن الثوب في

منفعته ، وخصائصه الفيزيائية والهندسية . وبدا له ـ عندئذ ـ ان الشيء الوحيد الذي ظل مشتركاً بين السلعتين ، هو العمل البشري المنفق خلال انتاجهما ، وهنا يكمن الخطأ الأساسي في التحليل ، فإن السلعتين المعروضتين في السوق بثمن واحد ، وإن كانتا مختلفتين في منفعتهما ، وفي خصائصهما الفيزيائية والكيميائية والهندسية ، ولكنهما بالرغم من ذلك مشتركتان في صفة سيكولوجية موجودة بدرجة واحدة فيهما معاً ، وهي الرغبة الانسانية في الحصول على هذه السلعة أو تلك . فهناك رغبة اجتماعية في السرير ، ورغبة اجتماعية في الثوب ، ومرد هاتين الرغبتين الى المنفعة الاستعمالية ، التي يتمتع بها السرير والثوب . فهما وان كانا مختلفين في نوعية المنفعة التي يؤديها كل منهما ، ولكنهما يشتركان في نتيجة واحدة ، وهي الرغبة الإنسانية . وليس من الضروري ـ في ضوء هذا العنصر المشترك ان يعتبر العمل أساساً للقيمة ، بوصفه الأمر المشترك الوحيد بين السلع المتبادلة ، كما زعمت الماركسية . . ما دمنا قد وجدنا أمراً مشتركاً بين السلعتين ، غير العمل المنفق على إنتاجهما .

وبذلك ينهار الاستدلال الرئيسي الذي قدمه لنا ماركس على قانونه ، ويصبح من الممكن ان تحل الصفة السيكولوجية المشتركة موضع العمل ، وتتخذ مقياساً للقيمة ومصدراً لها . وعندئذ فقط يمكننا ان نتخلص من الصعوبات السابقة التي اعترضت ماركس ، وان نفسر ـ في ضوء هذا العنصر الجديد المشترك ـ الظواهر التي عجز قانون القيمة الماركسي عن تفسيرها . فالخط الأثري ، والنسخة المطبوعة من تاريخ الكامل ، اللذان كنا نفتش عن الأمر المشترك بينهما ، فلم نجده في العمل ، لاختلاف كمية العمل المنفقة فيهما . . سوف نجد الأمر المشترك بينهما ، الذي يفسر قيمتهما التبادلية في هذا المقياس السيكولوجي الجديد . فالخط الأثري والنسخة المطبوعة من تاريخ الكامل ، إنما يتمتعان بقمية تبادلية واحدة ، لأن الرغبة الاجتماعية موجودة فيهما بدرجة متساوية .

وكذلك تذوب سائر المشاكل الأخرى في ضوء هذا المقياس الجديد .

ولما كانت الرغبة في السلعة ناتجة عن منفعتها الاستعمالية فلا يمكن إذن ، أن نسقط المنافع الإستعمالية من حساب القيمة . ولذلك نجد ان السلعة التي ليس لها منفعة ، لا تملك قيمة تبادلية إطلاقاً ، مهما انفق على إنتاجها من عمل . وقد اعترف ماركس نفسه بهذه الحقيقة ، ولكنه لم يوضح لنا ـ ولم يكن من الممكن له ان يوضح ـ سر هذا الترابط ، بين المنفعة الإستعمالية والقيمة التبادلية ، وكيف دخلت المنفعة الاستعمالية في عملية تكوين القيمة التبادلية ، مع انه أسقطها منذ البدء ، لأنها تختلف من سلعة لأخرى ؟! واما في ضوء المقياس السيكولوجي ، فالترابط بين المنفعة والقيمة واضح تماماً ، ما دامت المنفعة هي أساس الرغبة ، والرغبة هي مقياس القيمة ومصدرها العام .

والمنفعة الاستعمالية ، وان كانت الأساس الرئيسي للرغبة ، ولكنها لا تنفرد بتحديد الرغبة في الشيء فإن درجة الرغبة ـ في أي سلعة كانت ـ تتناسب طرداً مع أهمية المنفعة التي تؤديها السلعة . فكلما كانت السلعة أعظم منفعة ، كانت الرغبة فيها أكثر . وتتناسب درجة الرغبة عكسياً مع مدى إمكانية الحصول على السلعة ، فكلما توفرت إمكانات الحصول على السلعة أكثر ، تنخفض درجة الرغبة في السلعة ، وبالتالي تهبط قيمتها . ومن الواضح ان إمكانية الحصول على السلعة تتبع الندرة والكثرة ، فقد يكون الشيء كثيراً ومتوفراً ـ بصورة طبيعية ـ الى الدرجة ، التي تجعل من الممكن الحصول عليه من الطبيعة دون جهد ، كالهواء . وفي هذه الحالة تبلغ القيمة التبادلية درجة الصفر ، لانعدام الرغبة ، ومهما قلّت إمكانية الحصول على الشيء ، تبعاً لقلة وجوده ، او صعوبة إنتاجه . ازدادت الرغبة فيه وتضخمت قيمته[1] .

---

(١) وهذا العرض اكثر انطباقاً على الواقع ، من نظرية المنفعة الحدية القائمة على قانون تناقص المنفعة . وهي النظرية التي تقدر قيمة السلعة ، على اساس ما للوحدة الاخيرة من وحدات السلع ، من قدرة على اشباع الرغبة . والوحدة الاخيرة هي : أقل الوحدات اشباعاً للرغبة ، نظراً الى تناقص الرغبة بالاشباع التدريجي ، فتحدد قيمة كل الوحدات طبقاً لما تتيحه الوحدة الأخيرة من اشباع . ولهذا كانت كثرة السلعة سبباً في تناقص المنفعة الحدية . وانخفاض قيمتها بوجه عام . =

نقد الماركسية للمجتمع الرأسمالي

قد يتبادر الى بعض الأذهان ، اننا حين ندرس الملاحظات الماركسية حول المجتمع الرأسمالي ، إنما نستهدف من وراء ذلك الى تزييف هذه الملاحظات ، وتبرير الرأسمالية ، نظراً الى كونها واقعا معترفاً به في المجتمع الإسلامي ، الذي يؤمن بالملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج ، ويرفض الأخذ بمبدأ الملكية الاشتراكية ، فما دام الإسلام يحتضن الرأسمالية ، فيجب اذن على المذهبيين الاسلاميين ان يفندوا مزاعم الماركسية ،حول الواقع الرأسمالي المعاش في تاريخنا الحديث ، ويقدّموا الدليل على خطأ التحليل الماركسي ، فيما يبرزه من مضاعفات هذا الواقع وتناقضاته ، ونتائجه الفظيعة التي تشتد وتتفاقم حتى تقضي عليه . .

قد يتبادر الى الأذهان شيء من هذا ، ولكن الواقع ان الموقف الإسلامي للباحث ، لا يفرض عليه ان ينصب نفسه مدافعاً عن الواقع الرأسمالي المعاش ، وأنظمته الاجتماعية ، وإنما يجب إبراز الجزء المشترك بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الرأسمالي ، ودرس التحليل الماركسي ، ليتبين مدى علاقته بهذا الجزء المشترك .

= وهذه النظرية لا تفسر الواقع تماماً ، لأنها لا تنطبق على بعض الحالات التي قد يكون استهلاك الوحدة الأولى من السلعة ، او الوحدات الأولى سبباً لزيادة الرغبة وشدة الحاجة الى استهلاك وحدات جديدة ، كما يتفق ذلك في المواد التي يسرع الاعتياد عليها . فلو صحت نظرية المنفعة الحدية ، لكان من نتيجتها ان تزداد القيمة التبادلية في مثل هذه الحالة ، بزيادة الوحدات المعروضة من السلعة لأن الرغبة او الحاجة حال استهلاك الوحدة الثانية ، اشد ، من الرغبة او الحاجة حال استهلاك الوحدة الأولى . مع ان الواقع العام يدل على العكس وهذا يدل على ان المقياس العام للقيمة ، ليس هو الدرجة التي يحسها الانسان من الحاجة الى الاشباع عند استهلاك الوحدة الاخيرة ، بل ان درجة امكانية الحصول هي التي تحدد ـ مع نوعية المنفعة وأهميتها ـ قيمة السلعة .

فمن الخطأ إذن ما يتجه اليه بعض المذهبيين الإسلاميين ، من الدفاع عن واقع الرأسمالية الغربية ، وإنكار ما يضج به من أخطاء وشرور ، ظناً منهم بأن هذا هو السبيل الوحيد لتبرير الاقتصاد الإسلامي ، الذي يعترف بالملكية الخاصة .

كما ان من الخطأ أيضاً ـ وقد عرفنا ان العامل الاقتصادي ليس هو العامل الأساسي في المجتمع ـ الطريقة التي اتخذها ماركس في تحليل المجتمع الرأسمالي ، والكشف عن عوامل الدمار فيه ، إذ اعتبر جميع النتائج التي تكشّف عنها المجتمع الرأسمالي على مسرح التاريخ ، وليدة مبدأ أساسي لهذا المجتمع ، وهو مبدأ الملكية الخاصة فكل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة ، يسير حتماً في الاتجاه التاريخي الذي سار فيه المجتمع الرأسمالي ، ويمنى بنفس النتائج والتناقضات .

وهكذا أرى من الضروري ، لتصفية الحساب مع موقف الماركسية من المجتمع الرأسمالي ، ان نؤكد دائماً على هاتين الحقيقتين :

أولاً : إن الهدف المذهبي للباحثين المسلمين في الاقتصاد ، لا يفرض عليهم ان يصححوا أوضاع المجتمع الرأسمالي ، ويتنكروا للحقائق المرة التي تعصف به .

وثانياً : إن الواقع التاريخي للمجتمع الرأسمالي الحديث ، لا يمكن ان يعتبر صورة صادقة لكل مجتمع يسمح بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج . ولا ان تعمم النتائج التي ينتهي اليها الباحث من درسه المجتمع الرأسمالي الحديث ، على كل مجتمع آخر يتفق معه في القول بالملكية الخاصة ، وإن اختلفت معه في الإطارات والحدود .

وإنما أدانت الماركسية مبدأ الملكية الخاصة ، بكل النتائج التي تمخض عنها المجتمع الرأسمالي . . تجاوباً مع فكرتها الأساسية في تفسير التاريخ ، القائلة : بأن العامل الاقتصادي ، الذي تعبر عنه نوعية الملكية السائدة في المجتمع ، هو حجر الزاوية في الكيان الاجتماعي كله . فكل ما يحدث في المجتمع

الرأسمالي ، تنبع جذوره الواقعية من القاعدة الاقتصادية ، من الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج . فتزايد البؤس وشبكات الاحتكار وفظائع الإستعمار وجيوش العاطلين من العمل ، واستفحال التناقض في صميم المجتمع ، كل تلك الأمور نتائج حتمية وحلقات من التسلسل التاريخي ، المفروض على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة .

وتتلخص وجهة نظرنا حول آراء الماركسية هذه ، عن المجتمع الرأسمالي في نقطتين :

إحداهما : أنها تخلط بين الملكية الخاصة لوسائل الانتاج ، وواقعها الرأسمالي المتميزة بطبيعة اقتصادية وسياسية وفكرية معينة فتعتبر مضاعفات هذا الواقع الفاسد ، نتائج حتمية لكل مجتمع يسمح بالملكية الخاصة .

والأخرى : أنها على خطأ في الأسس العلمية الاقتصادية المزعومة ، التي تستمد منها الماركسية طابعها العلمي ، في تحليلها لتناقضات المجتمع الرأسمالي وتطوراته التاريخية .

تناقضات الرأسمالية

ولنبدأ الآن بأهم تناقضات المجتمع الرأسمالي في رأي الماركسية او المحور الرئيسي للتناقض بتعبير آخر ، وهو الربح الذي يدره الانتاج بالأجرة ، على الرأسماليين من مالكي وسائل الإنتاج . ففي الربح يكمن سر التناقض المزعوم ، ولغز الرأسمالية كلها ، الذي حاول ماركس الكشف عنه في القيمة الفائضة . فهو يؤمن بأن البضاعة مدينة بقيمتها للعمل المأجور الذي أنفق عليها . فإذا اشترى الرأسمالي كمية من الخشب بدينار ، ثم استأجر العامل ليصنع من ذلك الخشب سريراً يبيعه بدينارين ، فقد حصل الخشب على قيمة جديدة ، وهي الدينار الثاني ، الذي انضم الى قيمة الخشب الخام . ومصدر هذه القيمة الجديدة هو العمل ، وفقاً للقانون الماركسي في القيمة . فيجب

لكي يـربح مـالك الخشب والأدوات شيئـاً ، ان لا يدفـع الى العامـل الا جـزءاً من القيمـة الجديـدة ـ التي خلقها العـامل ـ بـوصفه أجـراً عـلى عمله ، ويحتفظ لنفسه بالجزء الآخر من القيمة ، باعتباره ربحاً خـاصاً بـه . وعلى هـذا الأساس يصبـح من الضروري دائـماً ، ان ينتج العـامل قيمـة تزيـد على أجـرته . وهـذه الـزيادة هي التي يسميهـا ماركس بـالقيمة الفـائضة ، ويعتبـرهـا المصـدر العـام لأرباح الطبقة الرأسمالية كلها .

ويـزعم ماركس ـ وهـو يفسر لنـا الـربـح في هـذا الضـوء ـ : ان هـذا هـو التفسـير الوحيـد للمسألـة الرأسمـالية كلهـا . فـإننـا إذا حلّلنـا عمليـة الإنتـاج الرأسمالي ، نجد ان المالك اشترى من التاجر كـل ما يحتـاج اليه الإنتـاج ، من مواد وأدوات ، واشترى من العامل كل ما يحتاجه الإنتـاج ، من طاقـة بشريـة . وهـاتان مبـادلتـان اذا فحصنـا التبـادل فيهـما ، وجـدنـا انـه من نـاحيـة المنفعـة الاستعمالية ، يمكن ان ينتفع كلا الشخصـين المتبادلـين ، لأن كلا منهـما يستبدل بضـاعة ـ ذات منفعـة استعماليـة ـ لا يحتاجهـا ، ببضاعـة يحتـاج الى منفعتهـا . ولكن هـذا لا ينـطبق عـلى القيمـة التبـادليـة ، فـإن تبـادل البضـائـع في شكله الـطبيعي هـو تبـادل متعـادلات ، وحيث يـوجـد التعـادل لا يمكن ان يـوجـد الربح ، لأن كل فرد يعطي بضاعة ويتسلم بدلاً عنهـا بضاعـة ذات قيمة تبـادلية مساوية ، فمن أين يحصل على قيمة فائضة او على ربح ؟!

ويستمر ماركس في تحليله مؤكـداً : ان من المستحيل فـرض حصول البـائع او المشتري على الـربح اعتبـاطاً ، لتمتعـه بامتيـاز بيعه للبضـاعة بـأعلى من ثمن اشترائها ، او اشترائه لها بأرخص من قيمتهـا ، لأنه في النتيجـة سوف يخسر مـا ربحه ، حينما يبـدل دوره فينقلب مشتريـاً بعد ان كـان بائعـاً ، او بائعـاً بعد ان كـان مشتريـاً . فلا يمكن إذن ان تتشكـل قيمة فـائضة ، لا عن كـون البائعين يبيعـون البضائـع بأكـثر من قيمتها ، ولا عن كـون الشارين يشتـرونها بأقـل من قيمتها .

وليس من الممكن أيضـاً القول بـأن المنتجين يحصلون عـلى قيمة فـائضـة ،

لأن المستهلكين يدفعون ثمن البضائع أغلى من قيمتها ، فيكون لأصحاب البضائع ـ بصفتهم منتجين ـ امتياز البيع بسعر أغلى . فإن هذا الامتياز لا يفسر اللغز ، لأن كل منتج يعتبر من ناحية أخرى مستهلكاً فيخسر بصفته مستهلكاً ما يربحه بوصفه منتجاً .

وهكذا ينتهي ماركس من هذا التحليل الى : ان القيمة الفائضة التي يربحها الرأسمالي ، ليست إلا جزءاً من القيمة التي أسبغها عمل العامل على المادة ، وقد ظفر المالك بهذا الجزء لسبب بسيط ، وهو انه لم يشتر من العامل ـ الذي استخدمه عشر ساعات ـ عمله في هذه المدة ، ليكون ملزماً بالتعويض عن عمله بما يساويه ، او بكل القيمة التي خلقها بتعبير آخر . فإن العمل لا يمكن ان يكون سلعة يشتريها الرأسمالي بقيمة تبادلية معينة ـ لأن العمل هو جوهر القيمة عند ماركس ، فكل الأشياء تكتسب قيمتها من العمل ، واما العمل فلا يكتسب قيمته من شيء ، فليس هو سلعة إذن ـ وإنما السلعة التي اشتراها المالك من العامل هي قوة العمل ، هذه السلعة التي تحدد قيمتها بكمية العمل اللازم للحفاظ على تلك القوة وتجديدها ، اي بكمية العمل الضروري لإعاشة العامل والمحافظة على قواه . فالمالك اشترى من العامل إذن قوة عمل عشر ساعات ، لا العمل نفسه ، وقد اشترى تلك القوة بالقيمة التي تضمن للعامل خلق تلك القوة وتجديدها ، وهي الأجور . ولما كان عمل عشر ساعات ، أكثر من العمل الذي يتوقف عليه تجديد قوى العامل واعاشته ، فسوف يبقى الرأسمالي محتفظاً بالفارق بين قيمة قوة العمل التي سلمها الى العامل ، والقيمة التي خلقها العمل نفسه التي تسلمها من العامل . وهذا الفارق هو فائض القيمة الذي يربحه الرأسمالي .

وفي هذا الضوء يعتقد ماركس بأنه كشف عن التناقض الرئيسي في جهاز الرأسمالية ، الذي يتمثل : في أن المالك يشتري من العامل قوة عمله ، ولكنه يتسلم منه العمل نفسه وان العامل هو الذي يخلق القيمة التبادلية كلها ، ولكن المالك يضطره الى التنازل والاكتفاء بجزء من القيمة التي خلقها ، ويسرق الجز الآخر بوصفه فائضاً ، وعلى هذا الأساس يقوم الصراع الطبقي

بين الطبقة المالكة والطبقة العاملة .

وهذه النظرية (نظرية القيمة الفائضة) تعتبر قبل كل شيء : ان المنبع الوحيد لقيمة السلع هو العمل الذي أهرق فيها . فإذا تسلم العامل كل القيمة التي خلقها في السلعة ، لم يبق لغيره شيء يربحه . فيجب لكي يوجد ربح للمالك ، ان يقتطع نصيباً لنفسه من القيمة التي اوجدها العامل في منتوجه . فنظرية القيمة الفائضة ـ إذن ـ ترتكز بصورة أساسية ، على قانون القيمة عند الماركسية . وهذا الارتباط بين النظرية والقانون يوحد مصيرهما ، ويجعل من فشل القانون علمياً سبباً لسقوط النظرية ، وسقوط كل النظريات في الاقتصاد الماركسي ، التي تقوم على أساس ذلك القانون .

* * *

وقد استطعنا ان نعرف في دراستنا لقانون القيمة عند ماركس ، بوصفه العمود الفقري للاقتصاد الماركسي كله : ان العمل ليس هو الجوهر الأساسي للقيمة التبادلية ، وإنما تقاس القيمة بمقياس ذاتي سيكولوجي ، وهو الرغبة الاجتماعية ، وإذا كانت الرغبة هي جوهر القيمة التبادلية ومصدرها ، فلن نضطر الى تفسير الربح ـ دائماً ـ بكونه جزءاً من القيمة التي يخلقها العمل ، كما صنع ماركس . بل لا يمكن ان نغفل حينئذ ـ عن عملية تكوّن القيمة للسلع ـ نصيب المواد الطبيعية الخام ـ ذات الندرة النسبية ـ من قيمة تلك السلع . فالمادة الخشبية مثلاً ، بوصفها مادة طبيعية نادرة نسبياً ـ وليست كالهواء ـ تتمتع بقوة تبادلية ، وتساهم في تكوين القيمة التبادلية للسرير الخشبي . في ضوء المقياس السيكولوجي للقيمة ، بالرغم من عدم انفاق عمل بشري في سبيل إنتاجها . وهكذا كل المواد الطبيعية التي تتجسد في مختلف السلع المنتجة . والتي أهملتها الماركسية تماماً ، ولم تؤمن بأي دور لها في تكوين القيم التبادلية للسلع ، زاعمة : أنها ليست ذات قيمة تبادلية ، ما دامت لا تعبّر عن عمل منفق على إيجادها .

صحيح ان المادة الخام ، وهي في باطن الأرض مثلاً ، وبصورة مجردة عن

العمل البشري . تبدو تافهة ، ولا تكتسب أهمية خاصة إلا عند امتزاجها بالعمل البشري . ولكن هذا لا يعني ان المادة ليس لها قيمة تبادلية ، وان القيمة كلها ناتجة عن العمل وحده ، كما ترى الماركسية ، اذ كما ينطبق هذا الوصف على المادة المعدنية في الأرض ، كذلك ينطبق أيضاً على العمل المنفق على استخراج المادة وتعديلها . فإن هذا العمل إذا عزل عن تلك المادة المعدنية ، لم تكن له قيمة إطلاقاً . فمن السهل ان نتصور تفاهة هذه الكمية من العمل البشري ، التي انفقت على استخراج معدن كالذهب ، لو انها كانت منفقة في مجالات العبث والمجون ، او على استخراج صخور لا تجدي نفعاً . فالعنصران إذن (المادة والعمل) متفاعلان متضامنان في تكوين القيمة التبادلية للكمية المستخرجة ، من المعدن مثلاً ، ولكل منهما دور إيجابي في تكوين بضاعة الذهب التي تتمتع بقيمة تبادلية خاصة . وفقاً للمقياس السيكولوجي لها .

وكما يصبح للمواد نصيبها من قيمة السلع في ضوء المقياس السيكولوجي للقيمة ، كذلك يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار مختلف عناصر الانتاج . فالناتج الزراعي لا يستمد قيمته التبادلية ، من كمية العمل المنفقة على إنتاجه فحسب ، بل ان للأرض أثراً في هذه القيمة ، بدليل ان تلك الكمية من العمل نفسها ، قد تنفق في زراعة الأرض بما هي أقل صلاحية له ، فتحصل على ناتج لا يتمتع بنفس تلك القيمة التبادلية التي يملكها الناتج الأول . وإذا كان للمواد الخام وعناصر الانتاج المختلفة ، أثر في تكوين قيمة السلعة ، فليست القيمة كلها ـ إذن ـ نابعة من العمل ، وليس صاحب العمل هو المصدر الوحيد لقيمة السلعة ، وبالتالي ليس من الواجب ان تكون القيمة الفائضة (الربح) جزءاً من القيمة التي يخلقها العامل ، ما دام يمكن ان تكون تعبيراً ، عما لمواد الإنتاج الطبيعية من نصيب في قيمة السلعة المنتجة .

ويبقى بعد ذلك سؤال واحد ، يتصل بهذه القيمة التي تستمدها السلعة من الطبيعة ، فلمن تكون هذه القيمة ؟ ، ومن الذي يملكها ؟ ، وهل يملكلها العامل او شخص سواه ؟ . وهذه نقطة أخرى خارجة عن نطاق البحث ،

وإنما النقطة التي كنا ندرسها هي علاقة القيمة الفائضة بالعمل ، وهل يجب ان تكون جزءاً من القيمة التي يخلقها العمل ، او يمكن ان تكون نابعة من مصدر آخر ؟. فماركس حين اعتبر العمل أساساً وحيداً للقيمة ، لم يستطع ان يفسر القيمة الفائضة (الربح) ، إلا على اقتطاع جزء من القيمة التي يخلقها العامل . واما في ضوء مقياس آخر للقيمة ، كالمقياس السيكولوجي ، فمن الممكن تفسير القيمة الفائضة ، دون ان نضطر الى اعتبارها جزءاً من القيمة التي يخلقها العامل. فالمجتمع تزداد دائماً القيم التبادلية التي يملكها ، ـ كما تزداد ثروته باستمرار ـ عن طريق اندماج كميات جديدة من العمل بالمواد الطبيعية ، وتكوين سلع جاهزة عن هذا الطريق ، تحمل قيمة تبادلية مستمدة من العنصرين المندمجين فيها ، من العمل والمادة الطبيعية . الأمرين اللذين استطاعا ـ بالاندماج والإشتراك ـ : ان يولدا قيمة جديدة ، لم تكن توجد في كل منهما حالة وجوده بصورة مستقلة عن الآخر .

وهناك شيء آخر أقصته الماركسية من حسابها ، لدى محاولة استكشاف سر الربح ، دون ان نجد مبرراً لاقصائه ، حتى اذا أخذنا بقانون القيمة عند ماركس ، وهو: القدر الذي يخلقه المالك نفسه من قيمة ، بسبب مواهبه التنظيمية والإدارية ، التي يستعملها في تسيير المشروع الصناعي او الزراعي . وقد أثبتت التجارب بكل وضوح ، ان مشاريع متساوية في رؤوس أموالها ، والأيدي العاملة التي تشتغل فيها . . قد تختلف اختلافاً هائلاً في الأرباح التي يجنيها ، طبقاً لكفاءات التنظيم . فالإدارة عنصر عملي ضروري في عملية الإنتاج ونجاحها ، ولا يكفي لتحقيق عملية الإنتاج ونجاحها ان تتوفر القوى العاملة وأدوات الإنتاج والمواد اللازمة فحسب ، بل تحتاج عجلة الإنتاج الى قائد ، يعين المقدار اللازم وجوده من القوى العاملة والمواد والأدوات ، ويحدد النسب التي تمتزج بها جميعاً ، ويوزع الواجبات على مختلف أنواع العمال والموظفين ، ويشرف إشرافاً تاماً على سير العملية الإنتاجية ، ثم يبحث ـ بعد ذلك ـ عن منافذ لتوزيعها وإيصالها الى المستهلكين . فإذا كان العمل هو جوهر القيمة ، فيجب ان يكون للعمل القيادي والتنظيمي ، نصيب من

القيمة التي يخلقها العمل في السلعة . ولا يمكن لماركس ان يفسر الربح ، على ضوء نظرية القيمة الفائضة ، الا بالنسبة الى القيمة التي يربحها الرأسمالي الربوي ، او المشاريع الرأسمالية التي لا يساهم فيها المالك بإدارة وتنظيم .

وإذا انهارت نظرية القيمة الفائضة ، تبعاً لانهيار أساسها العلمي المتمثل في قانون القيمة عند الماركسية . . . فمن الطبيعي ان نرفض حينئذ التناقضات الطبقية ، التي تستنتجها الماركسية من هذه النظرية ، كالتناقض بين العامل والمالك بوصفه سارقاً يقتطع من العامل الجزء الفائض من القيمة التي يخلقها والتناقض بين ما يشتريه المالك من العامل وما يتسلمه منه ، إذ يشتري منه ـ في زعم الماركسية ـ طاقة العمل ، ويتسلم منه العمل نفسه .

فالتناقض الأول يتوقف على تفسير الربح ، في ضوء نظرية القيمة الفائضة ، واما في ضوء آخر ، فليس من الضروري ان يكون الربح جزءاً من القيمة التي يخلقها العامل لنفسه ، ما دام للقيمة مصدر غير العمل ، وبالتالي ليس من الضروري في نظام العمل بالأجرة ، ان يسرق المالك من العامل شيئاً من القيمة التي يخلقها ، ليكون الصراع الطبقي بين المالك والعامل قضاءاً محتوماً في هذا النظام . صحيح ان من مصلحة المستأجرين تخفيض الأجور ، ومن مصلحة الأجراء رفعها ، فهم مختلفون في مصالحهم كما قد تختلف مصالح الأجراء او المستأجرين أنفسهم . . وصحيح ان اي ارتفاع او هبوط في الأجرة يعني إضراراً بالجانب الآخر في الوقت الذي يستفيد منه أحد الجانبين . . . ولكن هذا يختلف عن المفهوم الماركسي للتناقض الطبقي ، الذي يجعل التناقض والابتزاز داخلاً في صميم العلاقة ، بين المستأجر والأجير ، مهما كان لونها وشكلها . فالتناقض الطبقي في طابعه العلمي الموضوعي الصارم القائم على أسس الاقتصاد الماركسي ، هو الذي ينهار بانهيار تلك الأسس . واما التناقض بمعنى اختلاف المصالح ، الذي يجعل أحد الفريقين يكافح في سبيل رفع الأجور ، والفريق الآخر يحاول الاحتفاظ بمستواها . . فهو تناقض ثابت ، ولا يرتبط بالأسس العلمية المزعومة للاقتصاد الماركسي . بل هو نظير اختلاف مصالح البائعين والمشترين الذي يدفع بالبائعين الى محاولة رفع الأثمان ، بينما يعمل المشترون لمقابلة ذلك .

وكـذلك اختـلاف مصالـح العمـال الفنيـين وغيـرهم إذ أن من مصلحـة الفني أن يحتفظ لعمله بمستـوى عال من الأجـر ، بينما يكـون من مصلحة سـائـر العمال أن يطالبوا بمساواة كاملة في الأجور .

وأما التناقض الثاني ، بين ما يشتريه المالك من العامـل وما يسلّمـه اليه . . فهـو يتوقف عـلى الرأي المـاركسي السابق ، القـائـل بـأن السلعـة التي يشتـريهـا المـالك من العـامل ـ في مجتمـع يسمح بـالعمل المأجور ـ هي قـوة العمـل ، لا العمـل نفسه ، كـما يردد ذلـك الاقتصاد الـرأسمـالي المبتـذل ، عـلى حـد تعبـير الماركسية . لأن العمل في رأي ماركس هو جوهـر القيمة ومقيـاسها ، فـلا يمكن ان تكـون له قيمـة قابلة للقيـاس والتقـديـر ، حتى يبـاع بتلك القيمـة ، وعـلى العكس من ذلك قوة العمل ، فإنها تعبـر عن كمية من العمـل المنفق عليها ـ أو عـلى إعاشـة العامـل بتعبير آخـر ـ فتقاس قيمـة قوة العمـل ، بالعمـل المنفق في سبيلها ، وتصبح بذلك سلعة ذات قيمة ، يمكن ان يشتـريها المـالك من العـامل بتلك القيمة .

ولكن الحقيقـة التي يقـررهـا الاقتصـاد الاسـلامي بهـذا الصـــدد ، هي ان المالك لا يتملك ولا يشتـري من العامـل عمله ، كما يـرى الاقتصاد الـرأسمالي المبتذل ، على حـد تعبير المـاركسية ، ولا يشتـري أيضاً قـوة العمل ، كـما يقرر الاقتصـاد المـاركسي . فـلا العمـل ولا قـوة العمـل هـو السلعـة او المـال الـذي يشتريه المالك من العامل ، ويدفع الأجـرة ثمناً لـه . . وإنما يشتـري المالـك من العامل منفعة عمله ، أي الأثر المـادي الذي ينتجـه العمل في المـادة الطبيعيـة . فإذا استأجر مالك الخشب والأدوات عاملاً ، ليصنع من ذلك الخشب سريراً ، فهو يدفـع له الأجـرة ثمناً للهيئـة او التعديـل ، الذي سـوف يطرأ عـلى الخشب فيجعله سريراً ، نتيجة لعمل العـامل . فهـذا التعديـل الذي يصبـح الخشب به سـريراً ، هـو الأثر المـادي للعمل ، وهـو بـالتـالي منفعـة العمـل التي يشتـريهـا المستـأجر من العـامل بـالأجرة . فمنفعـة العمـل شيء مغـايـر للعمـل ولـطاقـة العمـل ، وهي كذلـك ليست جزءاً من كيـان الانسان ، وإنمـا هي بضاعـة لهـا

قيمة ، بمقدار ما لتلك المنفعة من أهمية ، وفقاً للمقياس السيكولوجي العام للقيمة (مقياس الرغبة الاجتماعية) . فالمالك إذن يشتري من العامل منفعة عمله ، ويتسلم هذه المنفعة ضمن الخشب الذي أصبح بالتعديل سريراً في مثالنا السابق ، دون أي تناقض بين ما يشتريه وما يتسلمه[1] .

ولا يفوتنا أن نلاحظ الفرق بين منفعة العمل ، والمواد الطبيعية الخام النادرة نسبياً ، كالخشب والمادة المعدنية . فإنها وإن كانت جميعاً ذات قيم تبادلية ، وفقاً للمقياس العام في القيمة ، غير ان منفعة العمل - وهي حالة التعديل التي تحصل في المادة الطبيعية ، نتيجة للعمل - كالخشب الذي يصبح سريراً - بوصفها ذات بضاعة ناتجة عن عمل إنساني ، تتمتع بعنصر الارادة والاختيار . فمن الممكن للارادة الانسانية ، ان تتدخل في جعل هذه البضاعة نادرة ، وبالتالي في رفع ثمنها ، كما تقوم به نقابات العمال في البلدان الرأسمالية . ولهذا يبدو - لأول وهلة - كأن هذه البضاعة تحدد أثمانها اعتباطاً ، ووفقاً لمدى القوى السياسية لتلك النقابات ، ولكن الواقع أنها تخضع لنفس المقياس العام للقيمة ، غير ان الارادة الإنسانية بإمكانها ان تتدخل أحياناً ، فتجعل المقياس يرتفع ، وتزداد بذلك الأجور .

* * *

ولنواصل الآن - بعد ان درسنا نظرية القيمة الفائضة - استعراض المراحل الأخرى من تحليل الماركسية للمجتمع الرأسمالي . فقد عرفنا - حتى الآن - : ان ماركس وضع نظرية القيمة الفائضة ، على أساس قانونه الخاص في القيمة ، وفسر في ضوئها طبيعة الربح الرأسمالي ، وانتهى من ذلك الى ان التناقض الأساسي في الرأسمالية ، يكمن في الربح الرأسمالي ، بوصفه سرقة يقتطعها المالك من القيمة التي يخلقها العامل المأجور .

وحين فرغ ماركس من فكرتيه الاساسيتين المتشابكتين : (قانون القيمة ، ونظرية القيمة الفائضة) ، واطمأن الى كشفهما عن التناقض الأساسي في

---

(١) راجع منية الطالب في حاشية المكاسب ، ص١٦ .

الرأسمالية بدأ يستنتج في ضوئهما قوانين هذا التناقض التي تسوق الرأسمالية الى حتفها المحتوم .

فأول هذه القوانين : قانون الصراع والكفاح الطبقي الذي يخوضه الأجراء ضد الطبقة الرأسمالية . والفكرة في هذا القانون ترتكز على التناقض الأساسي ، الذي كشفت عنه نظرية القيمة الفائضة : بين ما يدفعه الرأسمالي الى العامل من أجور ، وما يتسلمه من نتاج . فحيث ان الرأسمالي يقتطع من العامل جزءاً من القيمة التي يخلقها ، ولا يدفع اليه إلا جزءاً منها . . فهو يقف من العامل موقف السارق ، وهذا يؤدي ـ بطبيعة الحال ـ : الى قيام صراع عنيف بين الطبقة المسروقة والطبقة السارقة .

ويجيء بعد ذلك دور قانون آخر ، ليعمل في تشديد هذا الصراع ومضاعفته ، وهو قانون : انخفاض الربح ، او بكلمة أخرى : اتجاه معدل الأرباح دائماً الى الهبوط .

وترتكز الفكرة في هذا القانون ، على الاعتقاد بأن التنافس بين مشاريع الانتاج ، الذي يسود المراحل الأولى من الرأسمالية ، يؤدي الى المزاحمة والسباق بين المنتجين الرأسماليين أنفسهم ومن طبيعة هذا السباق ان يدفع الانتاج الرأسمالي الى الأمام ، ويجعل كل رأسمالي حريصاً على إنماء مشروعه وتحسينه سعياً وراء المزيد من الربح ، ولا يجد كل فرد من الطبقة المالكة ـ لأجل هذا ـ مناصاً عن تحويل جزء من أرباحه الى رأس مال ، والإستفادة بصورة مستمرة من التقدم العلمي والتكنيكي ، في تحسين الأدوات والآلات ، او استبدالها بما هي أكثر كفاءة وأضخم إنتاجاً ، ليستطيع ان يواكب حركة الإنتاج الرأسمالي مع منافسيه الآخرين ، ويعصم نفسه من السقوط في منتصف الطريق . فهناك إذن في وضع المجتمع الرأسمالي قوة ترغم الرأسمالي على تراكم رأس المال ، وتحسين الأدوات وتنميتها ، وهي قوة المزاحمة بين الرأسماليين أنفسهم .

وينبثق عن هذه الضرورة لتراكم رأس المال ، قانون اتجاه معدل الأرباح

دائماً الى الهبوط . لأن الإنتاج الرأسمالي - في نموه - يتزايد اعتماده على الآلات والمعدات ، تبعاً للتقدم العلمي في هذا المضمار ، وتقل الكمية التي يحتاجها من العمل بصورة متناسبة ، مع تقدم الآلات وتكاملها . وهذا يعني انخفاض القيمة الجديدة التي يخلقها الانتاج ، تبعاً لانخفاض كمية العمل المنفق في هذا السبيل ، فينخفض الربح الذي يعبّر عن جزء من تلك القيمة الجديدة .

ولا يملك الرأسماليون إزاء هذه الضرورة (ضرورة انخفاض الربح) من علاج ، إلا مطالبة العمال بكميات أكبر من العمل بنفس الأجرة السابقة، او تخفيض نصيبهم من القيمة الجديدة التي يخلقونها ، بالتقليل من أجورهم . وبذلك يشتد الصراع بين الطبقتين . ويصبح تزايد البؤس والحاجة في أوساط العمال ، قانوناً حتمياً في المجتمع الرأسمالي .

ومن الطبيعي ان تنجم بعد ذلك أزمات شديدة ، لعدم تمكّن الرأسماليين من تصريف بضائعهم ، نتيجة لانخفاض مستوى القدرة الشرائية عند الجماهير ويصبح من الضروري التفتيش عن أسواق خارج الحدود ، فتبدأ الرأسمالية مرحلتها الاستعمارية والاحتكارية ، في سبيل ضمان أرباح الطبقة الحاكمة . ويتهاوى تحت نير الاحتكار الضعفاء نسبياً ، من الطبقة البورجوازية ، فيضيق نطاق هذه الطبقة تدريجياً ، بينما يتسع نطاق الطبقة الكادحة ، إذ تتلقى بكل حرارة أولئك البورجوازيين الضعفاء ، الذين يخرّون صرعى في معركة الاحتكار الرأسمالي . ومن ناحية أخرى : تبدأ الطبقة البورجوازية تفقد مستعمراتها ، بفضل الحركات التحررية في تلك المستعمرات ، وتتفاقم الأزمات شيئاً بعد شيء ، حتى يصل المنحنى التاريخي الى النقطة الفاصلة ، ويتحطم الكيان الرأسمالي كله ، في لحظة ثورية يشعل نارها الكادحون والعمال .

* * *

هذه صورة ملخصة عن مراحل التحليل الماركسي للرأسمالية ، يمكننا الآن تحليلها في ضوء دراستنا السابقة .

فمن الملاحظ بوضوح ان قانون الصراع الطبقي ، القائم على أساس التناقض الكامن في الربح ، يتوقف مصيره على نظرية القيمة الفائضة . فإذا انهارت هذه النظرية - كما رأينا - تلاشى التناقض العلمي المزعوم وبطلت فكرة الصراع الطبقي المستوحاة من ذلك التناقض .

وأما قانون انخفاض الربح ، فهو نتيجة للقاعدة المركزية في الاقتصاد الماركسي ، وهي قانون القيمة . فإن ماركس يرى في إنخفاض كمية العمل المنفقة خلال الإنتاج ، بسبب تحسين الآلات وكثرتها ، سبباً لانخفاض قيمة السلعة وضآلة الربح ، لأن القيمة ليست الا وليدة العمل ، فإذا قلت كمية العمل بسبب تزايد الآلات ، انخفضت القيمة وتقلص الربح ، الذي يعبر عن جزء من القيمة المنتجة . وإذا كان قانون انخفاض الربح مرتكزاً على تلك القاعدة المركزية القائلة : ان العمل هو الجوهر الوحيد للقيمة ، فيسقط تبعاً لسقوط تلك القاعدة ، في دراستنا السابقة ، ويصبح من الممكن علمياً ان يتناقض معدل الربح بزيادة الآلات والمواد الخام ، وانخفاض كمية العمل ، ما دام العمل ليس هو الجوهر الوحيد للقيمة .

ولنأخذ - بعد ذلك - قانون البؤس المتزايد . إن هذا القانون يقوم على أساس التعطل ، الناتج عن إحلال الآلات والوسائل الحديثة محل العمال ، في عملية الإنتاج ، فكل جهاز او تحسين جديد في الجهاز ، يقذف بعدد من العمال الى الشارع . ولما كانت حركة الإنتاج في تقدم مستمر ، فسوف ينمو جيش العاطلين الذي يطلق عليه ماركس إسم : الجيش الإحتياطي للرأسماليين ، وينمو تبعاً له البؤس والفاقة ، والموت جوعاً هنا وهناك .

وفي الحقيقة ان هذا القانون استمده ماركس من تحليل (ريكاردو) للآلات ، وأثرها على حياة العمال . فقد سبق (ريكاردو) الى نظرية التعطل ، بسبب تضاؤل الحاجة الى الأيدي العاملة ، بعد صنع المقدار المطلوب من الآلات الأكثر كفاية . وقد أضاف ماركس الى ذلك ظاهرة أخرى ، تنجم عن إحلال الآلات محل العمل ، وهي إمكان إشغال أي

إنسان سوي في عملية الإنتاج الآلي ، حتى النساء والأطفال ، دون حاجة الى خبرة سابقة . وبهذا يستبدل العمال الماهرون بغيرهم ، بأجور أرخص ، وتهبط قدرة العمال على المساومة في الأجور ، وبالتالي يزداد البؤس ويتفاقم يوماً بعد يوم .

وحينما وجد الماركسيون - بعد ماركس - : أن البؤس في المجتمعات الرأسمالية والأوروبية والأمريكية ، لا ينمو ولا يشتد وفقاً لقانون ماركس ، اضطروا الى تأويل القانون ، فزعموا : أن البؤس النسبي في تزايد ، وإن كانت حالة العمال إذا أخذت بصورة منعزلة عن حالة الرأسماليين . . . تتحسن على مر الزمن ، بسبب شتى المؤثرات والعوامل ، وفي هذا نجد مثالاً من عدة أمثلة ، بيّناها خلال دراستنا لخلط الماركسية ، بين قوانين الإقتصاد . والحقائق الإجتماعية ، والدمج بينهما بطريقة تؤدي الى نتائج خاطئة ، بسبب إصرار الماركسية على تفسير المجتمع كله في ضوء الظواهر الإقتصادية . ولنفترض مثلاً : ان الحالة النسبية للعمال تتردى على مر الزمن - أي حالتهم بالنسبة الى الرأسماليين - ولكنها من ناحية أخرى - بما هي حالة منظوراً اليها بصورة مستقلة - تتحسن وتزداد رخاء وسعة . . فمن حق الماركسية - إذا صح هذا - ان تعبر عن هذه الظاهرة تعبيراً اقتصادياً محدداً ، ولكن ليس من حقها ان تعبر عنها تعبيراً اجتماعياً فتعلن عن ضرورة تزايد البؤس في المجتمع . فإن تردي الحالة النسبية لا يعني بؤساً ، ما دامت تتحسن بصورة مستقلة . وإنما اضطرت الماركسية الى هذا التعبير بالذات ، لتصل عن طريق ذلك الى استكشاف القوة الحتمية الدافعة الى الثورة ، وهي البؤس المتعاظم باستمرار . ولم تكن الماركسية لتصل الى هذا الكشف ، لو لم تستعر للظواهر الاقتصادية أسماء اجتماعية ، ولو لم تطلق على حالة التردي النسبي اسم : البؤس .

وأخيراً ، فما هي أسباب الحاجة والفاقة ، التي كان يجدها ماركس مخيمة على المجتمع الرأسمالي .

إن الحاجة والفاقة وألوان الفقر والتسكع ، لم تنشأ عن السماح بالملكية

الخاصة لوسيلة الانتاج ، وإنما نشأت عن الإطار الرأسمالي لهذه الملكية ، عن اكتساح هذه الملكية الخاصة لكل وسائل الإنتاج ، وعدم الإعتراف بمبدأ الملكية العامة الى جانبه ، ولا بحقوق ثابتة في الأموال الخاصة للضمان الإجتماعي ، ولا بحدود خاصة لتصرفات المالكين في أموالهم . واما إذا سمح المجتمع بالملكية الخاصة لوسيلة الإنتاج، ووضع الى جانب ذلك مبادىء الملكية العامة لقسم كبير من وسائل الإنتاج ، والضمان الإجتماعي ، والحرية الإقتصادية المحدودة بحدود من المصلحة العامة ، تحول دون تمركز الأموال في أيدي فئة قليلة . . اما إذا قام المجتمع بذلك كله ، فلن يوجد في المجتمع الذي يوفق بين هذه المبادىء ، ظل للبؤس او ظاهرة من ظواهر الحاجة والشقاء التي نبعت من طبيعة النظام الرأسمالي في ا لمجتمعات الأوروبية .

* * *

واما الاستعمار ، فقد رأينا ان الماركسية تفسره تفسيراً اقتصادياً خالصاً أيضاً فتعتبره نتيجة حتمية للمرحلة العليا من الرأسمالية ، حين تعود الأسواق والخيرات الداخلية ، غير كافية لتمشية مصالح الطبقة الرأسمالية ، فتضطر الى امتلاك أسواق وخيرات البلاد الخارجية ، عن طريق الاستعمار .

ولكن الواقع : أن الإستعمار ليس تعبيراً اقتصادياً عن المرحلة المتأخرة من الرأسمالية ، وإنما هو التعبير العملي بصورة أعمق عن العقلية المادية ، بمقاييسها الخلقية ، ومفاهيمها عن الحياة ، وأهدافها وغاياتها ، فإن هذه العقلية هي التي جعلت الحصول على أكبر ربح مادي ممكن ، هو الهدف الأعلى ، بقطع النظر عن نوعية الوسائل ، وطابعها الخلقي ، ونتائجها في المدى البعيد .

والدليل على هذا من الواقع ، ان الاستعمار بدأ منذ بدأت الرأسمالية وجودها التاريخي في المجتمعات الأوروبية ، بعقليتها ومقاييسها ، ولم ينتظر حتى تصل الرأسمالية الى مرحلتها العليا، ليكون تعبيراً عن ضرورة اقتصادية خالصة . فقد اقتسمت الدول الأوروبية البلاد الضعيفة ، في مطلع الرأسمالية

بكـل وقاحـة واستهتار . فكـان لبريـطانيا الهنـد وبورمـا وجنوب أفـريقيـا ومصر والسـو دان وغيرهـا . . ولفـرنسـا الهنـد الصينيـة والجـزائـر ومـراكـش وتـونس ومـدغشكر وغيـرها من المستعمـرات ، وكان لألمـانيا قـطاعات في غـربي أفريقيـا وجـزر الباسفيـك . ولإيطاليـا طـرابلس الغـرب والصـومـال ، ولبلجيكـا بـلاد الكونغو ، ولروسيا قطاعات في آسيا ، ولهولندا جزائر الهند .

فـالسبب الأصيل والأسبق لـلاستعمار ، يكمن في الـواقع الـروحي والمزاج الخلقي للمجتمع ، لا في مجرد السمـاح بالملكيـة الخاصـة لوسيلة الإنتـاج . فإذا سمح بهذه الملكيـة في مجتمع يتمتـع بواقـع روحي وخلقي وسياسي ، يختلف عن الواقع الرأسمالي . . فليس الاستعمار بمفهومه الرأسمالي قانوناً حتمياً له .

وأمـا الاحتكار ، فهـو الآخر ليس ـ أيضـاً ـ نتيجة حتميـة للسماح بـالملكية الخاصة لأداة الإنتـاج وإنما هـو نتيجة للحـريات الـرأسماليـة بشكلها المـطلق . وللمبدأ القائل : بعدم جواز التدخـل في مجرى الحيـاة الإقتصاديـة للناس . امـا حـين توضـع للملكية الخـاصة قيـودها وحـدودها ، ويجعـل النشاط الإقتصـادي تحت مـراقبـة دقيقـة ، تستهـدف الحيلولـة دون الإحتكـار وتحكم فئـة قليلة في الأسـواق التجاريـة . فسوف لا يجـد الاحتكار طـريقه الـرأسمـالي المعبـد ، الى التحطيم والتدمير .



المذهب الماركسي

تمهيد

قلنا في مستهل هذا الكتاب : إن المذهب الإقتصادي عبارة عن نهج خاص للحياة ، يطالب أنصاره بتطبيقه لتنظيم الوجود الإجتماعي على أساسه ، بوصفه المخطط الأفضل ، الذي يحقق للانسانية ما تصبو اليه من رخاء وسعادة ، على الصعيد الإقتصادي ، وأما العلوم الإقتصادية ، فهي دراسات منظمة للقوانين الموضوعية ، التي تتحكم في المجتمع كما تجري في حياته الاقتصادية . فالمذهب : تصميم عمل ودعوة . والعلم : كشف او محاولة كشف عن حقيقة وقانون لهذا السبب كان المذهب عنصراً فعالاً وعاملاً من عوامل الخلق والتجديد . وأما العلم فهو يسجّل ما يقع في مجرى الحوادث الإقتصادية كما هو دون تصرف او تلاعب .

وعلى هذا الأساس فصلنا بين المادية التاريخية والمذهب الماركسي في بحثنا هذا (مع الماركسية) فالمادية التاريخية التي تناولناها في القسم الأول من البحث ، هي : علم قوانين الانتاج في تطوره ونموه ، ونتائجه الإجتماعية في مختلف الحقول الإقتصادية والسياسية والفكرية ، وبكلمة أخرى : هي علم الاقتصاد الماركسي ، الذي يفسر التاريخ كله تفسيراً اقتصادياً ، في ضوء القوى المنتجة ، والمذهب الماركسي : هو النظام الاجتماعي الذي تتزعم الماركسية الدعوة اليه ، وقيادة الإنسانية الى تحقيقه . فالماركسية تقف في المادية

التاريخية ، موقف العالم الطبيعي من قوانين الطبيعة . وتقف بصفتها المذهبية ، موقف الدعوة والتبشير .

وبالرغم من هذين الوجهين المختلفين للعلم والمذهب ، فإن الصلة وثيقة جداً بين المادية التاريخية والماركسية المذهبية . لأن المذهب ـ الذي تتبنى الماركسية الدعوة اليه ـ ليس في الحقيقة إلا تعبيراً قانونياً ، وشكلاً تشريعياً لمرحلة معينة من مراحل المادية التاريخية ، وجزءاً محدوداً من المنحنى التاريخي العام ، الذي تفرضه حركة الانتاج الصاعدة ، وقوانين تطوره وتناقضاته . فالماركسية حين تتقمص ثوب الداعية المذهبي ، إنما تعبر بذلك عن الحقيقة التاريخية لتلك القوانين . فهي لا تنظر الدعوة الا بوصفها تنفيذاً لارادة التاريخ وتحقيقاً لمقتضيات العامل الإقتصادي ، الذي يقود القافلة البشرية اليوم نحو مرحلة جديدة ، هي المرحلة التي تتجسد فيها مخططات المذهب الماركسي .

ولهذا السبب كان يطلق ماركس على مذهبه اسم: (الاشتراكية العلمية) ، تمييزاً لها عن سائر الاشتراكيات ، التي عبر أصحابها فيها عن اقتراحاتهم ومشاعرهم النفسية ، وليس عن الضرورة التاريخية وقوانينها ، فصاغوا مذاهبهم بعيدين عن الحساب العلمي ودراسة القوى المنتجة ونموها .

وفي المذهب الماركسي مرحلتان تطالب الماركسية ـ من ناحية مذهبية ـ بتطبيقهما تباعاً ، وتؤكد ـ من ناحية المادية التاريخية ـ على ضرورتهما التاريخية كذلك ، وهما المرحلة الاشتراكية ، ثم الشيوعية . فالشيوعية تعتبر ـ من وجهة رأي المادية التاريخية ـ أعلى مرحلة من مراحل التطور البشري . لأنها المرحلة التي يحقق فيها التاريخ معجزته الكبرى ، وتقول فيها وسائل الانتاج كلمتها الفاصلة . وأما المرحلة الاشتراكية التي تقوم على أنقاض المجتمع الرأسمالي ، وتحتل موقع الرأسمالية مباشرة ، فهي : من ناحية تعبّر عن الثورة التاريخية المحتومة على الرأسمالية حين تأخذ بالاحتضار ، ومن ناحية أخرى تعتبر شرطاً ضرورياً لإيجاد المجتمع الشيوعي ، وقيادة السفينة الى شاطيء التاريخ .

ما هي الاشتراكية والشيوعية ؟

ولكل من المرحلتين ـ الإشتراكية والشيوعية ـ معالمها الرئيسية ، التي تميزها عن المرحلة الأخرى . فإن المرحلة الاشتراكية تتلخص معالمها الرئيسية وأركانها الأساسية فيما يلي :

أولاً : محو الطبقية وتصفية حسابها نهائياً بخلق المجتمع اللا طبقي .

وثانياً : استلام البروليتاريا للاداة السياسية ، بإنشاء حكومة دكتاتورية قادرة على تحقيق الرسالة التاريخية للمجتمع الإشتراكي .

وثالثاً : تأميم مصادر الثروة ووسائل الإنتاج الرأسمالية في البلاد ـ وهي الوسائل التي يستثمرها مالكها عن طريق العمل المأجور ـ واعتبارها ملكاً للمجموع .

ورابعاً : قيام التوزيع على قاعدة : (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله) .

وعندما تصل القافلة البشرية الى قمة الهرم التاريخي ، او الى الشيوعية الحقيقية . . . يحدث التطور والتغير في أكثر تلك المعالم والأركان . فالشيوعية تحتفظ بالركن الأول من أركان الاشتراكية ، وهو محو الطبقية ، وتتصرف في سائر مقوماتها وأركانها الأخرى . فبالنسبة الى الركن الثاني ، تضع الشيوعية حداً نهائياً لقصة الحكومة والسياسة على مسرح التاريخ ، حيث تقضي على حكومة البروليتاريا ، وتحرر المجتمع من نير الحكومة وقيودها . كما أنها لا تكتفي بتأميم وسائل الإنتاج الرأسمالية فحسب ، كما تقرر الإشتراكية في الركن الثالث ، بل تذهب الى أكثر من هذا ، فتلغي الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الفردية أيضاً (وهي التي يستثمرها المالك بنفسه لا عن طريق الأجراء) . وكذلك تحرم الملكية الخاصة لبضائع الإستهلاك وأثمانها ، وبكلمة

شاملة : تلغي الملكية الخاصة إلغاءً تاماً في الحقلين الإنتاجي والاستهلاكي معاً ، وكذلك تجري تعديلاً حاسماً في القاعدة التي يقوم على أساسها التوزيع في الركن الرابع ، إذ تركز التوزيع على قاعدة (من كل حسب طاقته ولكل على حسب حاجته) .

* * *

هذا هو المذهب الماركسي بكلتا مرحلتيه ، الإشتراكية والشيوعية . ومن الواضح ان لدراسة المذهب ـ أي مذهب ـ أساليب ثلاثة :

الأول : نقد المباديء والأسس الفكرية ، التي يرتكزعليها المذهب .

والثاني : دراسة مدى انطباق تلك المباديء والأسس على المذهب ، الذي أقيم عليها .

والثالث : بحث الفكرة الجوهرية في المذهب من ناحية إمكان تطبيقها ، ومدى ما تتمتع به الفكرة من واقعية وإمكان أو استحالة وخيال من ناحية أخرى.

وسوف نأخذ في دراستنا للمذهب الماركسي ، بهذه الأساليب الثلاثة مجتمعة .

نقد المذهب بصورة عامة

ونواجه منذ البدء في دراسة الماركسية المذهبية ـ على ضوء الأساليب السابقة ـ أهم وأخطر سؤال ، على صعيد البحث المذهبي ، وهو السؤال عن الدليل الأساسي الذي يرتكز عليه المذهب ، ويبرز بصورة منطقية الدعوة اليه وتبنّيه ، وبالتالي تطبيقه وبناء الحياة على أساسه .

إن ماركس لا يستند في تبرير الاشتراكية والشيوعية ، الى قيم ومفاهيم خلقية معينة في المساواة ، كما يتجه الى ذلك غيره من الاشتراكيين ، الذين يصفهم ماركس بأنهم خياليون . وذلك لأن القيم والمفاهيم الخلقية ، ليست في رأي الماركسية الا وليدة العامل الاقتصادي ، .والوضع الاجتماعي للقوى

المنتجة . فلا معنى للدعوة الى وضع اجتماعي على أساس خلقي بحت .

وإنما يستند ماركس الى قوانين المادية التاريخية ، التي تفسر حركة التاريخ في ضوء تطورات القوى المنتجة وأشكالها المختلفة . فهو يعتبر تلك القوانين الأساس العلمي للتاريخ ، والقوة التي تصنع له مراحله المتعاقبة في نقاط زمنية محددة ، وفقاً لوضع القوى المنتجة وشكلها الاجتماعي السائد .

ويرى في هذا الضوء : ان الاشتراكية نتيجة محتومة لتلك القوانين ، التي تعمل عملها الصارم في سبيل تحويل المرحلة الأخيرة للطبقة ، وهي المرحلة الرأسمالية ، الى مجتمع اشتراكي لا طبقي . اما كيف تعمل قوانين المادية التاريخية الماركسية على أنقاض الرأسمالية ؟! ، فهذا ما يشرحه ماركس ـ كما مر بنا سابقاً ـ في بحوثه التحليلية للاقتصاد الرأسمالي ، التي حاول ان يكشف فيها عن التناقضات الجذرية التي تسوق الرأسمالية ـ وفقاً لقوانين المادية التاريخية ـ الى حتفها ، وتصل بالركب البشري الى المرحلة الإشتراكية وبكلمات قلائل : ان قوانين المادية التاريخية هي القاعدة العامة لكل مراحل التاريخ ، في رأي ماركس ، والأسس التحليلية في الاقتصاد الماركسي ـ كقانون القيمة ونظرية القيمة الفائضة ـ هي عبارة عن محاولة تطبيق تلك القوانين على المرحلة الرأسمالية ، والاشتراكية المذهبية هي النتيجة الضرورية لهذا التطبيق ، والتعبير المذهبي عن المجرى التاريخي المحتوم للرأسمالية ، كما تفرضه القوانين العامة للتاريخ .

ونحن في بحثنا الموسع عن المادية التاريخية ـ بقوانينها ومراحلها ـ قد انتهينا الى نتائج غير ماركسية . فقد عرفنا بوضوح ان الواقع التاريخي للانسانية لا يسير في موكب المادية التاريخية ، ولا يستمد محتواه الإجتماعي من وضع القوى المنتجة وتناقضاتها وقوانينها . كما تبينا ـ من خلال دراستنا لقوانين الإقتصاد الماركسي ـ خطأ الماركسية في الأسس التحليلية . التي فسرت في ضوئها تناقض الرأسمالية من جهات شتى ، وزحفها المستمر نحو نهايتها المحتومة . فان تلك التناقضات كانت ترتكز كلها على القانون الماركسي للقيمة ، ونظرية القيمة الفائضة . فإذا انهارت هاتان الركيزتان ، تداعى البناء كله .

وحتى إذا افترضنا ان الماركسية كانت على صواب في دراستها التحليلية للاقتصاد الرأسمالي ، فإن تلك الأسس إنما تكشف عن القوة او التناقضات ، التي تحكم على الرأسمالية بالموت البطيء ، حتى تلفظ آخر أنفاسها ، ولكنها لا تبرهن على أن الاشتراكية الماركسية هي البديل الوحيد الذي يحل محل الرأسمالية ، في المجرى التاريخي للتطور . بل هي تفسح المجال لأشكال اقتصادية متعددة ان تحتل مركز الرأسمالية من المجتمع ، سواء الاشتراكية الماركسية ، كاشتراكية الدولة بلون من ألوانها ، او الاقتصاد المزدوج من أشكال متعددة للملكية ، او إعادة توزيع الثروة من جديد على المواطنين في إطار الملكية الخاصة ، وما الى ذلك من أشكال تعالج أزمة الرأسمالية ، دون الاضطرار الى الاشتراكية الماركسية .

وبذلك تخسر الماركسية المذهبية برهانها العملي ، وتفقد طابع الضرورة التاريخية الذي كانت تستمده من قوانين المادية التاريخية ، والأسس الماركسية في التاريخ والاقتصاد . وبعد ان تنزع الفكرة المذهبية عنها الثوب العلمي ، تبقى في مستوى سائر الاقتراحات المذهبية .

الاشتراكية

ولنأخذ الآن بدراسة الأركان والمعالم الرئيسية للاشتراكية ، بشيء من التفصيل .

فالركن الأول : هو محو الطبقية ، الذي يضع حداً فاصلاً لما زخر به تاريخ البشرية ـ على مر الزمن ـ من ألوان الصراع . لأن مرد تلك الألوان الى التناقض الطبقي ، الذي نتج عن انقسام المجتمع الى مالكين ومعدمين فإذا قامت الاشتراكية وحولت المجتمع الى طبقة واحدة ، زال التناقض الطبقي ، واختفت كل ألوان الصراع ، وساد الوئام والسلام الى الأبد .

وتقوم الفكرة في هذا على أساس رأي المادية التاريخية القائل : إن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي الوحيد في حياة المجتمع . فقد أدى هذا الرأي بالماركسية الى القول : بأن حالة الملكية الخاصة التي قسمت المجتمع الى مالكين ومعدمين ، هي الأساس الواقعي للتركيب الطبقي في المجتمع ، ولكل ما يتمخض عنه هذا التركيب من تناقض وصراع . وما دام المجتمع الاشتراكي يلغي الملكية الخاصة ، ويؤمم وسائل الإنتاج ، فهو ينسف الأساس التاريخي للطبقية ، ويصبح من المستحيل ان يواصل التركيب الطبقي وجوده ، بعد زوال الشروط الاقتصادية التي كان يرتكز عليها .

وقد عرفنا في دراستنا للمادية التاريخية : ان العامل الاقتصادي ، ووضع

الملكية الخاصة ، ليس هو الأساس الوحيد لكل التركيبات الطبقية على مسرح التاريخ . فكم من تركيب طبقي كان يقوم على أسس عسكرية او سياسية او دينية ؟! كما رأينا فيما سبق . فليس من الضروري تاريخياً ان تختفي الطبقية بإزالة الملكية الخاصة ، بل من الممكن ان يحدث للمجتمع الاشتراكي تركيب طبقي على أساس آخر .

ونحن إذا حلّلنا المرحلة الاشتراكية ، وجدنا أنها تؤدي - بطبيعتها الاقتصادية والسياسية - الى خلق لون جديد من التناقض الطبقي ، بعد القضاء على الأشكال الطبقية السابقة .

أما الطبيعة الاقتصادية للمرحلة الاشتراكية ، فتتمثل في مبدأ التوزيع القائل (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله) وسوف نرى عند دراسة هذا المبدأ : كيف أنه يؤدي الى خلق التفاوت من جديد ؟ فلنأخذ الآن الطبيعة السياسية للمرحلة الاشتراكية بالبحث والتمحيص .

إن الشرط الأساسي للتجربة الثورية الاشتراكية ، ان تتحقق على أيدي ثوريين محترفين يتسلمون قيادتها . إذ ليس من المعقول ان تباشر البروليتاريا ، بجميع عناصرها ، قيادة الثورة وتوجيه التجربة ، وإنما يجب ان تمارس نشاطها الثوري في ظل القيادة والتوجيه . ولذلك أكد لينين ، بعد فشل ثورة (١٩٠٥) على : ان الثوريين المحترفين ، هم وحدهم الذين يستطيعون ان يؤلفوا حزباً جديداً بلشفي الطراز . . . وهكذا نجد ان القيادة الثورية للطبقة العاملة ، كانت ملكاً طبيعياً لمن يدعون أنفسهم بالثوريين المحترفين ، كما كانت القيادة الثورية للفلاحين والعمال في ثورات سابقة ، ملكاً لأشخاص ليسوا من الفلاحين والعمال ، مع فارق واحد بين الحالين ، وهو ان الأمتياز القيادي للأشخاص في المرحلة الاشتراكية لا يعبّر عن نفوذ اقتصادي ، وإنما ينشأ عن خصائص فكرية وثورية وحزبية خاصة . وقد كان هذا اللون الثوري والحزبي ستاراً على واقع التجربة الاشتراكية التي مرت بها أوروبا الشرقية . حجب الحقيقة عن الناس ، فلم يستطيعوا أن يتبينوا - باديء الأمر - في تلك القيادة الثورية للتجربة الاشتراكية ، بذرة لأفظع ما تصف ا لماركسية من ألوان

الطبقية في التاريخ . لأن هذه القيادة يجب ان تستلم السلطة بشكل مطلق لطبيعة المرحلة الاشتراكية في رأي الماركسية القائل : بضرورة قيام دكتاتورية وسلطة مركزية مطلقة ، لتصفية حسابات الرأسمالية نهائياً . فقد وصف لينين طبيعة انسلطة في جهاز الحزب ، التي تمتلك السلطة الحقيقية في البلاد خلال الثورة قائلاً :

« في المرحلة الراهنة من الحرب الأهلية الحادة ، لا يمكن لحزب شيوعي ان يقدر على أداء واجبه ، الا إذا كان منظماً بأقصى نمط مركزي والا إذا سيطر عليه نظام حديدي يوازي النظام العسكري وإلا إذا كان جهازه المركزي جهازاً قوياً متسلطاً يتمتع بصلاحيات واسعة وبثقة أعضاء الحزب الكلية » .

وأضاف ستالين الى ما تقدم :

« هذا هو الوضع فيما يتعلق بالنظام في الحزب ، أثناء فترة الكفاح التي تسبق تحقيق الدكتاتورية ، ويجب - بل حتى الى درجة أعظم - أن يقال الشيء ذاته عن النظام في الحزب بعد ان يكون قد تم تحقيق الدكتاتورية » .

فالتجربة الاشتراكية إذن تتميز بصورة خاصة عن سائر التجارب الثورية ، بأنها مضطرة - كما يرى أقطابها - الى الاستمرار في النهج الثوري ، والأسلوب المطلق في الحكم ، داخل نطاق الحزب وخارجه ، من أجل خلق الإنسان الاشتراكي الجديد ، البريء من أمراض المجتمعات الطبقية وميولها الاستغلالية التي عاشتها الإنسانية آلاف السنين .

وهكذا يصبح من الضروري أن يباشر الثوريون القادة ، ومن يدور في فلكهم الحزبي ، السلطة بشكل غير محدود ، ليتأتى لهم تحقيق المعجزة وصنع الإنسان الجديد.

وحين نصل الى هذه المرحلة من تسلسل التجربة الاشتراكية ، نجد ان هؤلاء القادة في الجهاز الحزبي والسياسي وأنصارهم ، يتمتعون بإمكانات لم تتمتع بها اكثر الطبقات على مر التاريخ ، ولا يفقدون من خصائص الطبقة شيئاً ، فهم قد كسبوا سلطة مطلقة على جميع الممتلكات ، ووسائل الإنتاج المؤممة في البلاد ، ومركزاً سياسياً يتيح لهم الانتفاع بتلك الممتلكات ، والتصرف بها طبقاً لمصالحهم الخاصة ، وإيماناً راسخاً بأن سيطرتهم المطلقة تكفل السعادة والرخاء لجميع الناس كما كانت تؤمن بذلك الفئات السابقة ، التي مارست الحكم في العهود الاقطاعية والرأسمالية .

والفرق الوحيد بين طبقة هؤلاء الثوريين الحاكمين ، وسائر الطبقات التي حدثتنا الماركسية عنها : ان تلك الطبقات كانت توجد وتنمو - في رأي الماركسيين - تبعاً لعلاقات الملكية القائمة بين الناس. وطبيعة هذه العلاقات هي التي كانت تحدد اندراج هذا الشخص ضمن هذه الطبقة او تلك . واما هؤلاء المالكون الجدد في المرحلة الاشتراكية ، فليست طبيعة الملكية هي التي تحدد اندراجهم في الطبقة الحاكمة . فلا يندرج هذا الشخص او ذاك في الطبقة الحاكمة لأن له ملكية خاصة بدرجة معينة في المجتمع ، كما كانت تفترض الماركسية بالنسبة الى المجتمعات الطبقية السابقة ، بل العكس هو الذي يصدق على المجتمع الاشتراكي الماركسي . فإن هذا اوذاك يتمتع بامتيازات خاصة ، او المحتوى الحقيقي للملكية لأنه مندرج في الطبقة الحاكمة .

وتفسير هذا الفرق بين الطبقة في المجتمع الاشتراكي ، وغيرها من الطبقات . . واضح . فإن هذه الطبقة لم تولد على الصعيد الاقتصادي ، الذي ولدت عليه سائر الطبقات في زعم الماركسية ، وإنما نشأت ونمت على الصعيد السياسي ، ضمن تنظيم ذي طراز معين ، قائم على أسس فلسفية وعقائدية وفكرية خاصة ، أي ضمن الحزب الثوري الذي يتزعم التجربة . فالحزب بنظامه وحدوده الخاصة هو مصنع هذه الطبقة الحاكمة .

وتنحصر مظاهر هذه الطبقة الحزبية ، فيما يتمتع به أفراد هذه الطبقة من

امتيازات الادارة غير المحدودة ، التي تمتد من ادارة الدولة وإدارة المؤسسات الصناعية ومشاريع الإنتاج ، . . الى كل مناحي الحياة كما تنعكس أيضاً في التناقضات الشديدة ، بين أجور العمال ورواتب موظفي الحزب .

وفي ضوء الظروف الطبقية ، التي تؤدي اليها المرحلة الاشتراكية الماركسية ، يمكن ان نفسر ألوان التناقض والصراع على الصعيد السياسي ، في العالم الاشتراكي ، التي تتمثل أحياناً في عمليات تطهير هائلة . فإن الطبقة الممتازة في ظل التجربة الاشتراكية ، وإن نشأت في داخل الحزب كما رأينا ، إلا أنها من ناحية لا تشمل الحزب كله ومن ناحية أخرى يمكن ان تمتد الى خارج نطاق الحزب ، طبقاً للظروف التي تكتنف القيادة ومتطلباتها.

ولذلك كان من الطبيعي ان تواجه الطبقة المتفردة بالامتياز ، معارضة شديدة في داخل الحزب ، من الأشخاص الذين لم تستوعبهم تلك الطبقة بالرغم من حزبيتهم ، او طردتهم من حضيرتها فأخذوا يعتبرون هذا التركيب الطبقي الجديد ، خيانة للمباديء التي ينادون بها .

وكذلك تواجه الطبقة الممتازة معارضة هائلة في خارج الحزب ، ممن أتاح الواقع السياسي للفئة الممتازة أن تستثمرهم ، على شكل امتيازات خاصة ، وحقوق معينة ، واحتكارات للأجهزة الإدارية والمرافق الحيوية في البلاد .

ويبدو من المنطقي ـ بعد ذلك ـ ان تحدث عمليات تطهير واسعة النطاق ـ كما يسميها الشيوعيون ـ بوظفها انعكاساً لتلك الظروف والتناقضات الطبقية . ومن الطبيعي أيضاً ان تكون تلك العمليات هائلة في صرامتها وشمولها ، تبعاً لقوة المركز الطبقي الذي تتمتع به الفئة الحاكمة في الحزب والدولة .

ويكفينا لكي نتبين مدى والصرامة وقوة الشمول ، التي تتسم بها تلك العمليات ، ان نعلم انها كانت تجري في الذروة العليا في كيان الحزب كما تجري في القاعدة ، باستمرار وعنف قد يفوق كثيراً العنف الذي تعرضه الماركسية كطابع عام لأشكال التناقض الطبقي المختلفة في التاريخ . فقد شملت عمليات التطهير في مرة تسعة وزراء من أعضاء الوزارة الأحد عشر ،

الذين كانـوا يديـرون دفة الحكـومة السـوفياتيـة عام (١٩٣٦) ، وشملت أيضـاً خمسـة رؤساء من الـرؤساء السبعـة للجنة السـوفيات التنفيـذية المـركزيـة ، التي وضعت دستـور ١٩٣٦ ، واكتسحت ثلاثـة وأربعين أميناً من أمناء سر منـظمـة الحـزب المركـزية ، الـذين كان يبلغ مجمـوعهم ثلاثـة وخمسين أميناً ، وكـذلـك سبعـين عضواً من أعضـاء مجلس الحـزب الثمـانـين ، وثـلاثـة من مـارشـالات الجيش السـوفياتي الخمسـة ، و٦٠٪ تقريبـاً من مجموع جنـرالات السوفيـات ، وجميـع أعضاء المكتب السيـاسي الأول الذي أنشـأه لينين بعـد الثورة ، بـاستثناء ستالين . كما أدت عمليات التـطهير الى طـرد ما يـزيد عـلى مليونـين من أعضاء الحـزب ، ومـا حـل عـام (١٩٣٩) حتى كـان عـدد أعضـاء الحـزب الـرسمي مليونين ونصف المليـون عضو ، وعـدد المطرودين مليـوني عضـو ، وبذلـك كاد الحزب الشيوعي المطرود ان يوازي الحزب الشيوعي نفسه .

ولا نـرمي من وراء هـذا الى التشهـير بـالجهـاز الحـاكم في المجـتمـع الإشتـراكي ـ وليس التشهـير من شـأن هـذا الكتـاب ـ وإنمـا نـرمي الى تحليـل المرحلة الاشتـراكيـة تحليـلاً علميـاً ، لنجـد : كيف تؤدي بـطبيعتهـا المـاديـة الدكتاتورية ، الى ظـروف طبقية تتمخض عن ألـوان رهيبة من الصـراع ؟! وإذا بالتجربة التي جاءت لتمحو الطبقية ، قد أنشأتها من جديد .

* * *

والسلطة الدكتاتورية ـ التي هي الركن الثاني في المـرحلة الاشتراكيـة ـ ليست ضرورية لأجل تصفية حسـاب الرأسماليـة فحسب ، كما تزعم المـاركسية ، اذ تعتبـرها ضـرورة مؤقتة ، تستمـر حتى يقضى عـلى كـل خصـائص الـرأسمـاليـة الروحية والفكـرية والاجتمـاعيـة . . وإنما تعبّـر عن ضـرورة أعمق في طبيعـة الاشتـراكية المـاركسية ، المؤمنـة بضرورة التخـطيط الاقتصادي المـوجـه ، لكـل شعب النشـاط الاقتصادي في الحيـاة . فإن وضـع مثل هـذا التخـطيط وتنفيـذه يتطلب سلطة قوية لا تخضع للمراقبة ، وتتمتع بامكـانات هـائلة ، ليتاح لهـا ان تقبض بيـد حـديـديـة عـلى كـل مـرافق البـلاد ، وتقسمهـا وفقـاً لمخـطط دقيق شـامل . فـالتخطيط الاقتصـادي المركـزي يفرض عـلى السلطة السياسيـة طبيعة

دكتاتورية الى حد بعيد وليست مهمة تصفية الجو من التراث الرأسمالي ، وهي وحدها التي تفرض هذا اللون السياسي من الحكم .

* * *

ونصل بعد هذا الى التأميم ، بوصفه الركن الثالث للمرحلة الاشتراكية .

والفكرة العلمية في التأميم تقوم على : أساس تناقضات القيمة الفائضة ، التي تتكشف عنها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، في رأي ماركس . فإن هذه التناقضات تتراكم ، حتى يصبح تأميم كل وسائل الإنتاج ضرورة تاريخية لا محيد عنها .

وقد مر بنا الحديث عن هذه التناقضات المزعومة ، وكيف أنها تقوم على أسس تحليلية خاطئة؟! ومن الطبيعي ان تمنى النتائج بالخطأ إذا كانت الأسس التي يقوم عليها التحليل مضللة وغير صحيحة .

واما الفكرة المذهبية في التأميم فتتلخص : في محو الملكية الخاصة وتتويج المجموع بملكية وسائل الإنتاج في البلاد ، ليصبح كل فرد ـ في نطاق المجموع ـ مالكاً لثروات البلاد كلها كما يملكها الآخرون .

غير ان هذه الفكرة تصطدم بواقع هو الواقع السياسي للمرحلة الإشتراكية الذي يتجسد في طبقة تتمتع بحكم دكتاتوري مطلق في أجهزة الحزب والدولة . فلا يكفي في هذه الحال ان تلغى الملكية الخاصة قانونياً ، ويتم الإعلان عن ملكية المجموع للثروة . . ليتمتع هذا المجموع بملكيتها حقاً ، ويجد محتواها الحقيقي في حياته التي يعيشها . بل ان طبيعة الموقف السياسي سوف تجعل حظ المجموع في تملّكه حظاً قانونياً فحسب ، وتسمح للطبقة الحاكمة ان تتمتع بالمحتوى الحقيقي للملكية ، الذي يتمثل في سيطرتها المطلقة على مقدرات البلاد وثرواتها . وهكذا تحصل هذه الطبقة على نفس الفرص ، التي كان الرأسماليون الاحتكاريون يتمتعون بها في المجتمع الرأسمالي ، إذ تقف ـ فوق الأنظمة ـ وراء كل عمل من أعمال الدولة ، وتحتكر لنفسها حق تمثيل المجتمع اللا طبقي والتصرف في ممتلكاته ، وتصبح ـ في هذه اللحظة ـ أقدر من أي

رأسمالي آخر على سرقة القيمة الفائضة ، فما هي الضمانات العلمية في هذا المجال ؟!

وإذا أردنا ان نستعير من الماركسية لغتها ، أمكننا القول : بأن التأميم في المجتمع الاشتراكي الماركسي ، يبرز تناقضاً بين الملكية الاشتراكية للمجموع والجوهر الحقيقي للملكية الذي تتمتع به الطبقة الحاكمة . فإن الملكية - بجوهرها الواقعي - ليست الا السلطة على الثروة والقدرة على التمتع بها بمختلف الأساليب . وهذا الجوهر هو الذي تتمتع به القوى السياسية ، المهيمنة على كل كيانات المجتمع وينعكس على الصعيد القانوني بشكل امتيازات وحقوق ليست في الحقيقة الا ستاراً مزيفاً ، وترجمة قانونية لجوهر الملكية الحقيقي ، غير ان هذا المالك الجديد في المجتمع الاشتراكي الماركسي ، يختلف عن أي مالك سابق في نقطة ، وهي انه لا يستطيع ان يعترف بملكيته قانونياً ، لأن ذلك يناقض طبيعة موقفه السياسي . فالاشتراكية - بحكم طبيعتها السياسية - تحمل بذرة هذا المالك الجديد وتخلقه عبر تجربتها ، وان كانت تفرض عليه في نفس الوقت ان ينكر دوره الحقيقي في الحياة الإقتصادية وتجعله أكثر حياء وخجلاً من الرأسمالي ، الذي كان يعلن بكل وقاحة عن ملكيته الخاصة .

وليس التأميم في الاشتراكية الماركسية حدثاً فريداً في التاريخ ، فقد وقعت تجارب سابقة لفكرة التأميم عبر التاريخ ، إذ قامت بعض الدول القديمة بتأميم كل وسائل الإنتاج ، وحصلت بسبب ذلك على مكاسب تشابه تماماً المكاسب ، التي حصلت عليها الاشتراكية الماركسية في تجربتها . . ففي بعض الممالك الهيلينستية وفي مصر خاصة اتبعت الدولة مبدأ التأميم ، وأخضعت الإنتاج والمبادلة لإشرافها ، وتولت بنفسها إدارة معظم فروع الإنتاج ، فجلب هذا النظام للدولة فوائد كبيرة ، ولكنه حيث كان ينفذ في إطار سلطة فرعونية مطلقة ، لم يستطع بعد ذلك ان يخفي جوهره . فإن التأميم في ظل سلطة مطلقة تنشيء الملكية الجماعية لتوسعة الإنتاج ، لا يمكن ان يؤدي واقعياً الا الى تملك السلطة نفسها ، وتحكمها في الممتلكات المؤممة . . ولهذا ظهرت في

التجربة القديمة خيانة الموظفين ، واستبداد السلطة التي كانت تتجسد في شخص الملك ، حتى قفز الملك الى درجة (إله) وأصبحت القوى الهائلة تنفق كلها لحساب هذا الإله الحاكم ، وتحقيق رغباته من بناء المعابد والقصور والقبور .

ولم يكن من الصدفة ان تقترن تجربة التأميم في أقدم العهود الفرعونية . . . بنفس الظواهر التي اقترنت بها تجربة التأميم الماركسية في العصر الحديث ، من التقدم السريع في حركة الإنتاج . وتمتع السلطة بقوة تشتد وتنمو بشكل هائل ، وانحرافها واستبدادها بعد ذلك بالثروة المؤممة . فقد تقدمت حركة الانتاج في ظل التجربة الحديثة للتأميم ، كما تقدمت في ظل التأميم الفرعوني ، لأن التسخير غير الحر ، في الإنتاج ، يثمر دائماً التقدم السريع الموقت في حركة الإنتاج . ونشأ التأميم في كل من التجربتين في ظل سلطة عليا ، لا تعترف لنفسها بحدود لأن التأميم حينما يقصد منه تنمية الانتاج فحسب ، يتطلب مثل هذه السلطة الحديدية .

ونتج عن ذلك في كل من التجربتين أيضاً ، استفحال أمر السلطة وتمتعها بالجوهر الحقيقي للملكية ، لأن التأميم لم يقم على أساس روحي ، او قناعة بقيم خلقية للانسان ، وإنما قام على أساس مادي ، لتحقيق أكبر نصيب من الانتاج فمن الطبيعي ان لا تجد السلطة تعارضاً بين هذا الهدف المادي ، وبين ما تحيط به نفسها من امتيازات ومتعة . ومن الطبيعي أيضاً ن لا يقر الجهاز الحاكم الملكية العامة عملياً ، إلا في حدود الدافع المادي الذي يدفعه الى مضاعفة الإنتاج وتنميته .

ولا يبدو غريباً بعد ذلك ، ان نجد جهاز الدولة في التجربة القديمة ، وهو يضج بخيانات الموظفين وأثرائهم على حساب الممتلكات العامة ، ونجد ستالين في التجربة الحديثة ، وهو يضطر الى الاعتراف بأن كبار رجال الدولة والحزب قد استغلوا فرصة انشغال دولتهم بالحرب الأخيرة ، فجمعوا الأموال والثروات حتى انه أذاع ذلك في منشور عممه على جميع أبناء الشعب .

فالتشابه بين التجربتين الاشتراكيتين واضح كل الوضوح ، في الظواهر والنتائج ، بالرغم من اختلاف ظروفهما المدنية وأشكال الإنتاج فيهما . وهذا يشير الى ان الجوهر في كلتا التجربتين واحد ، مهما اختلفت الألوان والإطارات .

وهكذا نعرف ان كل تجربة للتأميم ، تمنى بنفس النتائج اذا كانت في نفس الإطار السياسي للتجربة الماركسية ، إطار السلطة المطلقة ، وكان المبرر الموضوعي لها في رأي قادة التجربة ، هو نفس المبرر الذي يباشر قادة الماركسية تجربتهم على أساسه ، وهو تنمية الانتاج التي هي القوة الدافعة للتاريخ على مر الزمن في مفاهيم المادية التاريخية .

* * *

وأما الركن الأخير من المرحلة الاشتراكية ، فهو ـ كما سبق ـ مبدأ التوزيع القائل : من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله .

ويرتكز هذا المبدأ ـ من الناحية العلمية ـ على قوانين المادية التاريخية . فإن المجتمع بعد ان يصبح طبقة واحدة ، بموجب قانون الاشتراكية الحديثة ، ولا تبقى طبقة عاملة وأخرى مالكة . . يكون من الضروري لكل فرد ان يعمل ليعيش . كما ان القانون الماركسي للقيمة القائل : ان العمل هو أساس القيمة . . يجعل لكل عامل نصيباً من الإنتاج ، بالقدر الذي يتفق مع كمية عمله . وهكذا يسير التوزيع على ان (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله) .

وهذا المبدأ يأخذ بالتناقض مع الطبيعة اللا طبقية للمرحلة الاشتراكية ، منذ ان يوضع موضع التنفيذ . فإن الأفراد يختلفون في أعمالهم تبعاً لاختلاف كفاءاتهم ، ولنوعية العمل ودرجة تعقيده . فهذا عامل لا يطيق من العمل ست ساعات ، وذلك عامل أقوى منه بنية ، يستطيع ان يعمل عشر ساعات في كل يوم ، وهذا عامل موهوب يملك من القريحة والنباهة ما يجعله يدخل تحسينات على طريقة الإنتاج ، وينتج ضعف ما ينتجه الآخرون ، وذلك عامل

لم يواته الحظ ، قد خلق للتقليد لا للابتكار . وهذا عامل فني مدرب يمارس إنتاج الأجهزة الكهربائية الدقيقة ، وذاك عامل بسيط لا يمكن ان يستخدم الا في حمل الأثقال ا، وثالث يعمل في الحقل السياسي ويتوقف على عمله مصير البلاد كلها .

واختلاف هذه الأعمال يؤدي الى تفاوت القيم التي تخلقها تلك الأعمال .

وليست هذه الألوان الصارخة من التفاوت بين نفس الأعمال ، او القيم الناتجة عنها ، مستمدة من واقع اجتماعي معين ، بل ان الماركسية نفسها تعترف بذلك ، اذ تقسم العمل الى : بسيط ومركب ، وترى ان قيمة ساعة عمل مركب شديد التعقيد ، قد تفوق بأضعاف قيمة ساعة من العمل البسيط .

والمجتمع الاشتراكي إذ يواجه هذه المشكلة ، لا يوجد أمامه الا سبيلان للحل .

أحدهما : أن يحتفظ بمبدأ التوزيع القائل : (لكل حسب عمله) ، فيوزع الناتج على الأفراد بدرجات مختلفة ، وبذلك ينشيء الفروق الطبقية مرة أخرى ، فيمنى المجتمع الاشتراكي بالتركيب الطبقي بأسلوب جديد .

والآخر : ان يستعير المجتمع الاشتراكي من الرأسمالي طريقته في اقتطاع القيمة الفائضة ، على رأي ماركس ، فيساوي بين جميع الأفراد في الأجور .

وللنظرية والتطبيق اتجاهان مختلفان في حل هذه المشكلة .

فالتطبيق ـ او واقع المجتمع الاشتراكي القائم اليوم ـ يتجه الى حل المشكلة بسلوك السبيل الأول ، الذي يدفع المجتمع الى التناقضات الطبقية من جديد ولذلك نجد ان النسبة بين الدخل المنخفض ، والدخل الراقي في روسيا تبلغ على ما قيل ٥٪ و١,٥ ٪ تبعاً لاختلاف التقديرات ، فقد وجد القادة الاشتراكيون : ان من المستحيل عملياً تنفيذ المساواة المطلقة ، والنزول

بأعمال العلماء والسياسيين والعسكريين الى مستوى العمل البسيط ، لأن ذلك يجمد النمو الفكري ، ويعطل الحياة الفنية والعقلية ، ويجعل أكثر الأفراد ينصرفون الى أتفه الأعمال ما دام الأجر هو الأجر ، مهما اختلف العمل وتعقد . ولهذا السبب نشأت الفوارق والتناقضات في ظل التجربة الاشتراكية وقامت بعد ذلك السلطة الحاكمة بتعميق هذه الفوارق والتناقضات وفقاً لطبيعتها السياسية ، فأنشأت طبقة البوليس السري ، وميزت عملها الجاسوسي بامتيازات ضخمة ، وسخرتها لتدعيم كيانها الدكتاتوري ، ولم يستيقظ المجتمع بعد ان أسفر الصبح الا عن نفس الواقع ، الذي كانت تمنيه الاشتراكية بالخلاص منه .

وأما اتجاه النظرية في حل المشكلة : فقد جاءت إشارة الى تجديد هذا الاتجاه في كتاب (ضد دوهرنك) ، إذ عرض انجلز المشكلة ، وكتب في الجواب عليها .

« كيف سنحل إذن مسألة دفع أعلى الأجور عن العمل المركب ، وهي مسألة هامة برمتها ؟ . يدفع الأفراد او عائلاتهم في مجتمع المنتجين الخاصين تكاليف تدريب العامل الكفؤ ، لذا فإن الثمن العالي الذي يدفع عن القوة العاملة الكفؤة ناجم عن الأفراد أنفسهم . فالرقيق الماهر يباع بثمن عال ، وكاسب الأجر الماهر تدفع له أجور عالية . إن المجتمع إذ يكون منظماً تنظيماً اشتراكياً فإنه هو الذي يتحمل هذه التكاليف . فإليه إذن تعود ثمراتها وهي القيم العالية التي ينتجها العمل المركب ، ولا تكون زيادة الأجور مطلباً من مطالب العامل »[1] .

وهذا الحل النظري للمشكلة الذي يقدمه انجلز ، يفترض ان القيم العالية التي يمتاز بها العمل المركب عن العمل البسيط ، تعادل تكاليف تدريب

---

(١) ضد دوهرنك : ٢ ص ٩٦

العامل الكفؤ على العمل المركب . ونظراً الى ان الفرد في المجتمع الرأسمالي يتحمل بنفسه تكاليف تدريبه ، فيستحق تلك القيم التي نجمت عن تدريبه . واما في المجتمع الاشتراكي فالدولة هي التي تنفق على تدريبه ، فتكون وحدها صاحبة الحق في القيم العالية للعمل المركب . وليس للعامل الفني حينئذٍ ان يطالب بأجر يزيد على أجر العامل البسيط .

ولكن هذا الافتراض يناقض الواقع ، فإم القيم العالية التي يحصل عليها العامل السياسي العسكري ، في مجتمع المنتجين الخاصين - في المجتمع الرأسمالي - تزيد كثيراً عن تكاليف دراسته للعلوم السياسية والعسكرية ، كما مر سابقاً .

أضف الى ذلك ان انجلز لم يضع معالجته للمشكلة في صيغة دقيقة ، تتفق مع الأسس العلمية المزعومة في الاقتصاد الماركسي ، فقد غاب عن ذهن انجلز ان السلعة التي ينتجها العامل الفني المدرب ، لا يدخل في قيمتها - التي يخلقها العامل - ثمن تدريبه وأجور دراسته ، وإنما الذي يحدد قيمتها كمية العمل المنفقة على انتاجها فعلاً ، مع كمية العمل التي أنفقها العامل خلال الدراسة والتدريب . فمن الممكن ان ينفق العامل عشر سنوات من العمل في التدريب ، ويكلفه ذلك ألف دينار ، ويكون ثمن التدريب هذا - هو ألف دينار - معبراً عن كمية من العمل المختزن فيه ، تقل عن عمل عشر سنوات . فأجرة التدريب - في هذا الفرض - تصبح أقل من القيمة التي ساهم عمل العامل خلال تدريبه في إيجادها ، نظير تكاليف تجديد قوة العمل ، التي تقل عن القيمة التي يخلقها العمل نفسه ، كما تزعم نظرية القيمة الفائضة .

فما يصنع انجلز إذا أصبحت كمية العمل ، الماثلة في تكاليف تدريب العامل . . أقل من كمية العمل التي ينفقها العامل خلال التدريب ؟! إن الدولة ليس من حقها في هذه الحال - على أساس الاقتصاد الماركسي - ان تقتطف ثمراتُ التدريب ، وتسلب من العامل القيمة التي خلقها بعمله . في السلعة خلال التدريب ، بوصفها قد دفعت أجرة التدريب ، لأن القيمة الزائدة التي يتمتع بها منتوج العامل الفني ، لا تعبر عن تكاليف تدريبه وأجرة

دراسته ، بل عن العمل الذي قضاه العامل خلال الدراسة . فإذا زاد هذا العمل على كمية العمل المتمثلة في نفقات التدريب ، كان للعامل الحق في زيادة الأجر على إنتاجه الفني .

وشيء آخر فات انجلز أيضاً وهو : ان تعقيد العمل لا ينشأ دائماً من التدريب ، بل قد يحصل بسبب مواهب طبيعية في العامل ، تجعله ينتج في ساعة من العمل ما لا ينتج اجتماعياً الا خلال ساعتين . فهو يخلق في الساعة القيمة التي يخلقها غيره في ساعتين ، بسبب من كفاءته الطبيعية ، لا من تدريس سابق . فهل يأخذ هذا العامل ضعف ما يأخذه غيره ، فيمنى المجتمع الاشتراكي بالفوارق والتناقضات ، او يساوي بينه وبين غيره ولا يعطى الا نصف ما يخلقه من القيمة . فيرتكب المجتمع الاشتراكي بذلك سرقة القيمة الفائضة ؟!

وهكذا يتلخص : ان الحكومة في المرحلة الاشتراكية الماركسية ، لا محيد لها عن أحد أمرين : فاما ان تطبق النظرية ، كما يفرضه القانون الماركسي للقيمة ، فتوزع على كل فرد حسب عمله . فتخلق بذرة التناقض الطبقي من جديد . وإما ان تنحرف عن النظرية في مجال التطبيق ، وتساوي بين العمل البسيط والمركب ، والعامل الاعتيادي والموهوب . فتكون قد اقتطعت من العامل الموهوب القيمة الفائضة ، التي يتفوق بها عن العامل البسيط ، كما كان يصنع الرأسمالي تماماً في حساب المادية التاريخية .

الشيوعية

ونتهي من دراسة المرحلة الاشتراكية ، الى المرحلة النهائية التي يولد فيها المجتمع الشيوعي ، ويحشر البشر الى الفردوس الأرضي الموعود ، في نبوءات المادية التاريخية .

وللشيوعية ركنان رئيسيان :

الأول : محو الملكية الخاصة ، لا في مجال الإنتاج الرأسمالي فحسب ، بل في مجال الإنتاج بصورة عامة و في مجال الاستهلاك أيضاً ، فتؤمم كل وسائل الإنتاج وكل البضائع الإستهلاكية .

والثاني : محو السلطة السياسية وتحرير المجتمع من الحكومة بصورة نهائية .

اما محو الملكية الخاصة في كل المجالات ، فهو لا يستمد وجوده في المذهب من قانون علمي للقيمة ، كما كان تأميم وسائل الإنتاج الرأسمالي يقوم على أساس نظرية القيمة الفائضة ، والقانون الماركسي للقيمة . . وإنما تقوم الفكرة في تعميم التأميم : على افتراض ان المجتمع يبلغ بفضل النظام الإشتراكي درجة عالية من الثروة ، كما تنمو القوى المنتجة نمواً هائلاً ، فلا يبقى موقع للملكية الخاصة لبضائع الاستهلاك ، فضلاً عن ملكية وسائل الإنتاج لأن كل فرد سوف يحصل في المجتمع الشيوعي على ما يحتاج اليه ، ويتوق الى استهلاكه في أي وقت شاء . فأي حاجة له في الملكية الخاصة ؟! .

وعلى هذا الأساس يقوم مبدأ التوزيع في المجتمع الشيوعي ، على قاعدة : ان لكل حسب حاجته لا حسب عمله ، أي ان كل فرد يعطى قدر ما يشبع رغبته ويحقق سائر طلباته ، لأن الثروة التي يملكها المجتمع قادرة على إشباع كل الرغبات . . .

ونحن لا نعرف فرضية اكثر إمعاناً في الخيال وتجنيحاً في آفاقه البعيدة ، من هذه الفرضية التي تعتبر : ان كل إنسان في المجتمع الشيوعي قادر على إشباع جميع رغباته وحاجاته إشباعاً كلياً ، كما يشبع حاجاته من الهواء والماء ، فلا تبقى ندرة ولا تزاحم على السلع ، ولا حاجة الى الاختصاص بشيء .

ويبدو من هذا ، ان الشيوعية كما تصنع المعجزات في الشخصية الإنسانية ، فتحول الناس الى عمالقة في الإنتاج ، بالرغم من انطفاء الدوافع الذاتية والأنانية في ظل التأميم . . كذلك تصنع المعجزة مع الطبيعة نفسها ، فتجردها عن الشح والتقتير ، وتمنحها روحاً كريمة تسخو دائماً بكل ما يتطلبه الإنتاج الهائل ، من موارد ومعادن وأنهار .

ومن سوء الحظ ان قادة التجربة الماركسية ، حاولوا ان يخلقوا الجنة الموعودة على الأرض ففشلوا ، وظلت التجربة تتأرجح بين الإشتراكية والشيوعية ، حتى أعلنت بصراحة عجزها عن تحقيق الشيوعية بالفعل ، كما تعجز كل تجربة تحاول اتجاهاً خيالياً يتناقض مع طبيعة الانسان . فقد اتجهت الثورة الاشتراكية في باديء الأمر اتجاهاً شيوعياً خالصاً ، إذ حاول لينين ان يكون كل شيء شائعاً بين المجموع . فانتزع الأرض من أصحابها وجرد الفلاحين من وسائل إنتاجهم الفردية فتمرد الفلاحون وأعلنوا إضرابهم عن العمل والإنتاج فنشأت المجاعة الهائلة التي زعزعت كيان البلاد ، وأرغمت السلطة على العدول عن تصميمها ، فردت للفلاح حق التملك ، واستعادت البلاد حالتها الطبيعية ، الى ان جاءت سنة (٢٨ ـ ٣٠) فحدث انقلاب آخر أريد به تحريم الملكية من جديد ، فاستأنف الفلاحون ثورتهم واضرابهم ، وأمعنت الحكومة في الناس قتلاً وتشريداً وغصت السجون بالمعتقلين ، وبلغت الضحايا ، على ما قيل ـ مائة ألف قتيل ، باعتراف التقارير الشيوعية ،

واضعاف هذا العدد في تقدير أعدائها . ورواح ضحية المجاعة الناجمة عن الاضراب والقلق سنة (١٩٣٢) ، ستة ملايين نسمة باعتراف الحكومة نفسها ، فاضطرت السلطة الى التراجع ، وقررت منح الفلاح شيئاً من الأرض وكوخاً وبعض الحيوانات للاستفادة منها ، على ان تبقى الملكية الأساسية للدولة ، وينضم الفلاح الى جمعية (الكلخوز الزراعية الاشتراكية) التي تتعهدها الدولة ، وتستطيع ان تطرد أي عضو منها متى شاءت .

* * *

واما الركن الثاني للشيوعية (زوال الحكومة) ، فهو أطرف ما في الشيوعية من طرائف . وتقوم الفكرة فيه على أساس رأي المادية التاريخية في تفسير الحكومة القائل : بأن الحكومة وليدة التناقض الطبقي . لأنها الهيئة التي تخلقها الطبقة المالكة لاخضاع الطبقة العاملة لها . ففي ضوء هذا التفسير لا يبقى للحكومة أي مبرر في مجتمع لا طبقي ، بعد ان يتخلص من كل آثار الطبقية وبقاياها ، ويصبح من الطبيعي ان تتلاشى الحكومة تبعاً لزوال الأساس التاريخي لها .

ومن حقنا ان نتساءل عن هذا التحول ، الذي ينقل التاريخ من مجتمع الدولة الى مجتمع متحرر منها ، من المرحلة الاشتراكية الى المرحلة الشيوعية :

كيف يتم هذا التحول الاجتماعي ؟! . وهل يحصل بطريقة ثورية وانقلابية ، فينتقل المجتمع من الاشتراكية الى الشيوعية في لحظة حاسمة ، كما انتقل من الرأسمالية الى الاشتراكية ؟! . او ان التحول يحصل بطريقة تدريجية ، فتذبل الدولة وتتقلص حتى تضمحل وتتلاشى ؟! .

فإذا كان التحول ثورياً آنياً ، وكان القضاء على حكومة البروليتاريا سيتم عن طريق الثورة ، فمن هي الطبقة الثائرة التي سيتم على يدها هذا التحول ؟! . وقد علمتنا الماركسية ان الثورة الاجتماعية على حكومة ، إنما تنبثق دائماً من الطبقة التي لا تمثلها تلك الحكومة . فلا بد إذن في هذا الضوء ان يتم التحول الثوري الى الشيوعية ، على أيدي غير الطبقة التي تمثلها

الحكومة الاشتراكية وهي طبقة البروليتاريا . فهل تريد الماركسية ان تقول لنا ان الثورة الشيوعية تحصل على أيدي رأسماليين مثلاً ؟! .

وإذا كان التحول من الاشتراكية وزاول الحكومة تدريجياً . . فهذا يناقض - قبل كل شيء - قوانين الديالكتيك التي ترتكز عليها الماركسية . فإن قانون الكمية والكيفية في الديالكتيك يؤكد: ان التغيرات الكيفية ليست تدريجية ، بل تحصل بصورة فجائية، وتحدث بقفزة من حالة الى أخرى، وعلى أساس هذا القانون ، آمنت الماركسية بضرورة الثورة في مطلع كل مرحلة تاريخية ، بوصفها تحولاً آنياً . فكيف بطل هذا القانون عند تحول المجتمع من الاشتراكية الى الشيوعية .

والتحول التدريجي السلمي من المرحلة الاشتراكية الى الشيوعية ، كما يناقض قوانين الديالكتيك ، كذلك يناقض طبيعة الأشياء . إذ كيف يمكن ان نتصور ان الحكومة في المجتمع الاشتراكي ، تتنازل بالتدريج عن السلطة وتقلص ظلها ، حتى تقضي بنفسها على نفسها ، بينما كانت كل حكومة أخرى على وجه الأرض تتمسك بمركزها ، وتدافع عن وجودها السياسي الى آخر لحظة من حياتها ؟!، فهل هناك أغرب من هذا التقليص التدريجي الذي تتبرع بتحقيقه الحكومة نفسها، فتسخو بحياتها في سبيل تطوير المجتمع ؟!، بل هل هناك ما هو أبعد من هذا عن طبيعة المرحلة الاشتراكية ، والتجربة الواقعية التي تجسدها اليوم في العالم ؟! فقد عرفنا ان من ضرورات المرحلة الاشتراكية قيام حكومة دكتاتورية مطلقة السلطان ، فكيف تصبح هذه الدكتاتورية المطلقة مقدمة لتلاشي الحكومة واضمحلالها نهائياً؟!، وكيف يمهد استفحال السلطة واستبدادها الى زوالها واختفائها ؟!! .

وأخيراً : فلنجنح مع الماركسية في أخيلتها ، ولنفترض ان المعجزة قد تحققت ، وان المجتمع الشيوعي قد وجد ، وأصبح كل شخص يعمل حسب طاقته يأخذ حسب حاجته ، أفلا يحتاج المجتمع الى سلطة تحدد هذه الحاجة ، وتوفق بين الحاجات المتناقضة فيما إذا تزاحمت على سلعة واحدة ، وتنظم العمل وتوزعه على فروع الانتاج ؟ .

مع الرأسمالية

١ ـ الرأسمالية المذهبية في خطوطها الرئيسية
٢ ـ الرأسمالية المذهبية ليست نتاجاً للقوانين العلمية
٣ ـ القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات اطار مذهبي
٤ ـ دراسة الرأسمالية المذهبية في أفكارها وقيمها الأساسية



كما يقسم الإقتصاد الماركسي الى علم ومذهب ، كذلك ينقسم الإقتصاد الرأسمالي الى هذين القسمين . ففيه الجانب العلمي ، الذي تحاول الرأسمالية فيه ان تفسر مجرى الحياة الإقتصادية وأحداثها تفسيراً موضوعياً ، قائماً على أساس الاستقراء والتحليل . وفيه أيضاً الجانب المذهبي ، الذي تدعو الرأسمالية الى تطبيقه وتتبنى الدعوة اليه .

وقد اختلط هذان الجانبان او الوجهان للاقتصاد الرأسمالي ، في كثير من البحوث والأفكار ، مع أنهما وجهان مختلفان ، ولكل منهما طبيعته الخاصة وأسسه ومقاييسه . فإذا حاولنا ان نسبغ على أحد الوجهين الطابع المميز للآخر ، فنعتبر القوانين العلمية مذهباً خالصاً ، او نضفي الطابع العلمي على المذهب ، فسوف نقع في خطأ كبير كما سنرى .

والرأسمالية وان اتفقت مع الماركسية ، في تشعبها الى جانب علمي وجانب مذهبي ولكن العلاقة بين علم الاقتصاد الرأسمالي ، والمذهب الرأسمالي في الاقتصاد ، تختلف اختلافاً جوهرياً عن العلاقة بين الجانب العلمي من الماركسية ، والجانب المذهبي منها ، أي بين المادية التاريخية من ناحية ، والإشتراكية والشيوعية من ناحية أخرى وهذا الاختلاف هو الذي سيجعل طريقة بحثنا مع الرأسمالية ، تختلف عن طريقة دراستنا للماركسية ، كما يتضح خلال هذا الفصل (مع الرأسمالية) .

وسوف نستعرض فيما يلي : الاقتصاد الرأسمالي في خطوطه الرئيسية ، ونعالج بعد ذلك علاقة المذهب الرأسمالي بالجانب العلمي من الرأسمالية ، وندرس أخيراً الرأسمالية في ضوء أفكارها المذهبية التي ترتكز عليها .

الرأسمالية المذهبية في خطوطها الرئيسية

يرتكز المذهب الرأسمالي على أركان رئيسية ثلاثة ، يتألف منها كيانه العضوي الخاص ، الذي يميزه عن الكيانات المذهبية الأخرى . وهذه الأركان هي :

أولاً : الأخذ بمبدأ الملكية الخاصة بشكل غير محدود . فبينما كانت القاعدة العامة في المذهب الماركسي ، هي : الملكية الإشتراكية التي لا يجوز الخروج عنها إلا بصورة استثنائية . . تنعكس المسألة في المذهب الرأسمالي تماماً . فالملكية الخاصة في هذا المذهب ، هي القاعدة العامة التي تمتد الى كل المجالات وميادين الثروة المتنوعة ولا يمكن الخروج عنها إلا بحكم ظروف استثنائية ، تضطر أحياناً الى تأميم هذا المشروع او ذاك ، وجعله ملكاً للدولة . فما لم تبرهن التجربة الاجتماعية على ضرورة تأميم أي مشروع ، تبقى الملكية الخاصة هي القاعدة النافذة المفعول .

وعلى هذا الأساس تؤمن الرأسمالية بحرية التملك ، وتسمح للملكية الخاصة بغزو جميع عناصر الإنتاج من : الأرض والآلات والمباني والمعادن ، وغير ذلك من ألوان الثروة ، ويتكفل القانون في المجتمع الرأسمالي بحماية الملكية الخاصة ، وتمكين المالك من الاحتفاظ بها .

ثانياً : فسح المجال امام كل فرد لاستغلال ملكيته وامكاناته على الوجه الذي يروق له ، والسماح له بتنمية ثروته بمختلف الوسائل والأساليب التي

يتمكن منها . فإن كان يمتلك أرضاً زراعية مثلاً ، فله ان يستغلها بنفسه في أي وجه من وجوه الاستغلال ، وله ان يؤجرها للغير ، وان يفرض على الغير شروطه التي تهمه ، كما له ان يترك الأرض دون استغلال .

وتستهدف هذه الحرية الرأسمالية التي يمنحهاالمذهب الرأسمالي للمالك : ان تجعل الفرد هو العامل الوحيد في الحركة الاقتصادية ، إذ ما من أحد أعرف منه بمنافعه الحقيقية ، ولا أقدر منه على اكتسابها . ولا يتأتى للفرد ان يصبح كذلك ما لم يزود بالحرية في مجال استغلال المال وتهيئته ويستبعد من طريقه التدخل الخارجي من جانب الدولة وغيرها . فبذلك يصبح لكل فرد الفرصة الكافية ، لاختيار نوع الاستغلال الذي يستغل به ماله ، والمهنة التي يتخذها ، والأساليب التي يتبعها لتحقيق أكبر مقدار ممكن من الثروة .

وثالثاً : ضمان حرية الاستهلاك ، كما تضمن حرية الاستغلال . فلكل شخص الحرية في الإنفاق من ماله كما يشاء على حاجاته ورغباته ، وهو الذي يختار نوع السلع التي يستهلكها، ولا يمنع عن ذلك قيام الدولة أحياناً بتحريم استهلاك بعض السلع ، لاعتبارات تتعلق بالمصلحة العامة ، كاستهلاك المخدرات .

فهذه هي المعالم الرئيسية في المذهب الرأسمالي التي يمكن تلخيصها في حريات ثلاث : حرية التملك ، والاستغلال ، والاستهلاك

ويظهر منذ النظرة الأولى : التناقض الصارخ بين المذهب الرأسمالي والمذهب الماركسي ، الذي يضع الملكية الاشتراكية مبدءاً بدلاً عن الملكية الفردية ، ويقضي على الحريات الرأسمالية التي ترتكز على أساس الملكية الخاصة ، ويستبدلها بسيطرة الدولة على جميع مرافق الحياة الإقتصادية .

ومن القول الشائع : اناختلاف المذهبين الرأسمالي والماركسي في معالمها ، يعكس اختلافهما في طبيعة نظرتهما الى الفرد والمجتمع لأن المذهب الرأسمالي مذهب فردي ، يقدس الدوافع الذاتية ، ويعتبر الفرد هو المحور الذي يجب على المذهب ان يعمل لحسابه ، ويضمن مصالحه الخاصة ، واما المذهب

الماركسي فهو مذهب جماعي ، يرفض الدوافع الذاتية والأنانية ، ويفني الفرد في المجتمع ، ويتخذ المجتمع محوراً له . وهو لأجل هذا لا يعترف بالحريات الفردية ، بل يهدرها في سبيل القضية الأساسية ، قضية المجتمع بكامله .

والواقع : ان كلا المذهبين يرتكز على نظرة فردية ، ويعتمد على الدوافع الذاتية والأنانية . فالرأسمالية تحترم في الفرد السعيد الحظ أنانيته ، فتضمن له حرية الاستغلال والنشاط في مختلف الميادين ، مستهترة بما سوف يصيب الآخرين من حيف وظلم نتيجة لتلك الحرية التي أطلقتها لذلك الفرد ما دام الآخرون يتمتعون بالحرية مبدئياً ، كما يتمتع بها الفرد المستغل . وبينما توفر الرأسمالية للمحظوظين إشباع دوافعهم الذاتية ، وتنمي نزعتهم الفردية . . تتجه الماركسية الى غيرهم من الأفراد الذين لم تتهيأ لهم تلك الفرص ، فتركز دعوتها المذهبية على أساس إثارة الدوافع الذاتية والأنانية فيهم . والتأكيد على ضرورة إشباعها . وتسعى بمختلف الأساليب الى تنمية هذه الدوافع ، بوصفها القوة التي يستخدمها التاريخ في تطوير نفسه ، حتى تتمكن من تفجيرها تفجيراً ثورياً . وتشرح لأولئك الذين تتصل بهم : ان الآخرين يسرقون جهودهم وثروتهم ، فلا يمكن لهم ان يقروا هذه السرقة بحال ، لأنها اعتداء صارخ على كيانهم الخاص .

وهكذا نجد ان الوقود الذي يعتمد عليه المذهب الماركسي ، هو نفس الدوافع الذاتية والفردية التي تتبناها الرأسمالية . فكل من المذهبين يتبنى إشباع الدوافع الذاتية وينميها ، وإنما يختلفان في نوع الأفراد ، الذين تتجاوب دوافعهم الذاتية والأنانية مع هذا المذهب او ذاك .

واما المذهب الجدير بصفة المذهب الجماعي ، فهو المذهب الذي يعتمد على وقود من نوع آخر ، على قوى غير الأنانية والدوافع الذاتية .

إن المذهب الجماعي هو : المذهب الذي يربي في كل فرد شعوراً عميقاً بالمسؤولية تجاه المجتمع ومصالحه ، ويفرض عليه لذلك ان يتنازل عن شيء من ثمار أعماله وجهوده وأمواله الخاصة ، في سبيل المجتمع وفي سبيل

الاخرين ، لا لأنه سرق الآخرين وقد ثاروا عليه لاسترداد حقوقهم الخاصة ، بل لأنه يحس بأن ذلك جزء من واجبه ، وتعبير عن القيم التي يؤمن بها .

إن المذهب الجماعي هو : المذهب الذي يحفظ حقوق الآخرين وسعادتهم لا بإثارة دوافعهم الذاتية ، بل بإثارة الدوافع الجماعية في الجميع ، وتفجير منابع الخير في نفوسهم ، وسوف نرى في بحوث مقبلة ما هو هذا المذهب ؟ .

الرأسمالية المذهبية ليست نتاجاً للقوانين العلمية

في فجر التاريخ العلمي للاقتصاد ، حين كان يضع أقطاب الاقتصاد الطبيعي الكلاسيكي بذور هذا العلم وبنياته الأولية ، سادت الفكر الإقتصادي يومذاك فكرتان .

إحداهما : ان الحياة الاقتصادية تسير وفقاً لقوى طبيعية محددة ، تتحكم في كل الكيان الاقتصادي للمجتمع ، كما تسير شتى مناحي الكون طبقاً لقوى الطبيعة المتنوعة . والواجب العلمي تجاه تلك القوى التي تسيطر على الحياة الإقتصادية ، هو استكشاف قوانينها العامة وقواعدها الأساسية ، التي تصلح لتفسير مختلف الظواهر والأحداث الاقتصادية .

والفكرة الأخرى : هي ان تلك القوانين الطبيعية ، التي يجب على علم الاقتصاد استكشافها ، كفيلة بضمان السعادة البشرية إذا عملت في جوٍّ حر ، وأتيح لجميع أفراد المجتمع التمتع بالحريات الرأسمالية ، حريات : التملك ، والاستغلال ، والاستهلاك .

وقد وضعت الفكرة الأولى البذرة العلمية للاقتصاد الرأسمالي ، ووضعت الفكرة الثانية بذرته المذهبية ، غير ان الفكرتين او البذرتين ارتبطتا في بادىء الأمر ارتباطاً وثيقاً ، حتى خيل للمفكرين الاقتصاديين يومئذ : ان تقييد حرية الأفراد والتدخل في الشؤون الاقتصادية من الدولة ، يعني الوقوف في وجه الطبيعة وقوانينها ، التي كفلت للانسانية رخاءها وحل جميع مشالكها . . . فكل محاولة لاهدار شيء من الحريات الرأسمالية ، تعتبر جريمة في حق القوانين الطبيعية العادلة . . وهكذا انتهى بهم هذا القول : بأن تلك القوانين الخيرة

تفرض بنفسها المذهب الرأسمالي ، وتحتم على المجتمع ضمان الحريات الرأسمالية .

غير ان هذا اللون من التفكير يبدو الآن ،مضحكاً وطفولياً الى حد كبير ، لأن الخروج على قانون طبيعي علمي لا يعني ان هناك جريمة ارتكبت في حق هذا القانون ، وإنما يبرهن على خطأ القانون نفسه ، وينزع عنه وصفه العلمي الموضوعي . لأن القوانين الطبيعية لا تتخلف في ظل الشروط والظروف اللازمة لها ، وإنما قد تتغير الشروط والظروف ، فمن الخطأ ان تعتبر الحريات الرأسمالية ، تعبيراً عن قوانين طبيعية ، وتعتبر مخالفتها جريمة في حق تلك القوانين . فقوانين الاقتصاد الطبيعية تعمل ولا تكف عن العمل ، في جميع الأحوال ومهما اختلفت درجة الحرية التي يتمتع بها الأفراد في حقول التملك والاستغلال والاستهلاك . . وإنما قد يحدث أن يختلف مفعول تلك القوانين ، تبعاً لاختلاف الشروط والظروف التي تعمل في ظلها ، كما تختلف قوانين الفيزياء في آثارها ونتائجها ، طبقاً لاختلاف شروطها وظروفها .

فيجب إذن ان تدرس الحريات الرأسمالية ، لا بوصفها ضرورات علمية تحتمها القوانين الطبيعية من وجهة رأي الرأسماليين ، حتى تكتسب بذلك الطابع العلمي . . وإنما تدرس على أساس مدى ما تتيح للانسان من سعادة وكرامة ، وللمجتمع من قيم ومثل . وهذا هو الأساس الذي اتبعه بعد ذلك علماء الاقتصاد الرأسمالي ، في دراسة الرأسمالية المذهبية .

وفي ضوء ذلك نستطيع ان نفهم الفرق الجوهري ـ الذي ألمعنا اليه في مستهل هذا الفصل ـ بين الماركسية والرأسمالية ، إذ تختلف العلاقة بين الجانب العلمي والجانب المذهبي من الماركسية اختلافاً أساسياً ، عن العلاقة بين الاقتصاد العلمي والاقتصاد المذهبي للرأسمالية . فإن الماركسية المذهبية التي تتمثل في الاشتراكية والشيوعية ، تعتبر نتيجة حتمية لقوانين المادية التاريخية التي تعبر عن القوانين الطبيعية للتاريخ ، من وجهة رأي الماركسية . فإذا كانت المادية التاريخية على صواب في تفسير التاريخ ، فهي تبرهن على الجانب المذهبي من الماركسية . ولذلك يعتبر درس الجانب العلمي من

الماركسية ، أساساً لدرس الجانب المذهبي منها ، وشرطاً ضرورياً للحكم في صالح المذهب الماركسي او ضده . ولا يمكن لباحث مذهبي ان ينقد الاشتراكية والشيوعية ، بصورة مستقلة عن أساسها العلمي ، عن المادية التاريخية .

اما الرأسمالية المذهبية ، فليست هي نتيجة لعلم الاقتصاد الذي شاده الرأسماليون ، ولا يرتبط مصيرها بمدى نجاح الجانب العلمي للرأسمالية في تفسير الواقع الموضوعي . . وإنما ترتكز الرأسمالية المذهبية ، على قيم وأفكار خلقية وعملية معينة ، يجب ان تعتبر هي المقياس للحكم في حق المذهب الرأسمالي .

وهكذا يتضح ان موقفنا ـ بوصفنا نؤمن بمذهب اقتصادي يتميز عن الرأسمالية والماركسية ـ تجاه الماركسية ، يختلف عن موقفنا من الرأسمالية . فنحن تجاه الماركسية اما مذهب اقتصادي ، يزعم : انه يرتكز على قوانين علم التاريخ (المادية التاريخية) . فمن الضروري لنقد هذا المذهب ، ان نتناول تلك القوانين العلمية المزعومة ، بالدرس والتمحيص . ولأجل ذلك عرضنا المادية التاريخية بمفاهيمها ، ومراحلها ، تمهيداً الى اصدار الحكم في حق المذهب الماركسي نفسه . واما بالنسبة الى موقفنا تجاه الرأسمالية المذهبية ، اي الحريات الرأسمالية . . فنحن نواجه مذهباً لا يستمد كيانه من القوانين العلمية ، ليكون المنهج الضروري لدراسته هو بحث تلك القوانين وتدقيقها . . وإنما نواجه مذهباً يستمد كيانه من تقديرات خلقية وعملية معينة . ولهذا فسوف لن نتحدث عن الجانب العلمي من الرأسمالية ، ؛ الا بالقدر الذي يوضح : ان الجانب المذهبي ليس نتيجة حتمية له ، ولا يحمل طابعه العلمي ، ثم ندرس المذهب الرأسمالي في ضوء الأفكار العملية والقيم الخلقية التي يرتكز عليها . لأن بحوث هذا الكتاب تحمل كلها الطابع المذهبي ، ولا تتسع للجوانب العلمية الا بمقدار ما يتطلبه الموقف المذهبي .

ودراسة المذهب الرأسمالي على هذا الأساس ، وإن كانت تتوقف أيضاً على شيء من البحث العلمي ، غير ان دور البحث العلمي في هذه الدراسة ،

يختلف كل الاختلاف عن دوره في دراسة المذهب الماركسي . فإن البحث العلمي في قوانين المادية التاريخية ، كان وحده هو الذي يستطيع ان يصدر الحكم النهائي في حق الماركسية المذهبية ، كما سبق . واما البحث العلمي في مجال نقد الرأسمالية المذهبية . فليس هو المرجع الأعلى للحكم في حقها ، لأنها لا تدّعي لنفسها طابعاً علمياً .

وإنما يستعان بالبحث العلمي ، لتكوين فكرة كاملة عن النتائج الواقعية (الموضوعية) ، التي تتمخض عنها الرأسمالية على الصعيد الاجتماعي ، ونوعية الاتجاهات التي تتجهها قوانين الحركة الاقتصادية في ظل الرأسمالية ، لكي تقاس تلك النتائج والاتجاهات التي يسفر عنها تطبيق المذهب بالمقاييس الخلقية و الأفكار العملية التي يؤمن بها الباحث . فوظيفة البحث العلمي في دراسة المذهب الرأسمالي ، إعطاء صورة كاملة عن واقع المجتمع الرأسمالي لنقيس تلك الصورة بالمقاييس العملية الخاصة. وليست وظيفته تقديم البرهان على حتمية المذهب الرأسمالي أو خطأه.

فكم يخطيء الباحث ـ على هذا الأساس الذي قدمناه ـ إذا تلقى المذهب الرأسمالي من العلماء الرأسماليين ، بوصفه حقيقة علمية ، او جزءاً من علم الاقتصاد السياسي ، ولم يميز بين الصفة العلمية والصفة المذهبية لأولئك الاقتصاديين . فيخيل له مثلاً ، حين يحكم هؤلاء بأن توفير الحريات الرأسمالية خير وسعادة للجميع : ان هذا رأي علمي او قائم على أساس علمي كالقانون الاقتصادي القائل مثلاً : (إذا زاد العرض انخفض الثمن) ، مع ان هذا القانون تفسير علمي لحركة الثمن كما توجد في السوق . واما الحكم السابق بشأن الحريات الرأسمالية ، فهو حكم مذهبي يصدره أنصاره بوصفهم المذهبي ، ويستمدونه من القيم والأفكار الخلقية والعملية التي يؤمنون بها . فلا تعني صحة ذلك القانون العلمي او غيره من القوانين العلمية : ان يكون هذا الحكم المذهبي صحيحاً وإنما يتوقف هذا الحكم على صحة القيم والأفكار التي أقيم على أساسها .

القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي

عرفنا فيما سبق : ان المذهب الرأسمالي ليس له طابع علمي ، ولا يستمد مبرراته ووجوده من القوانين العلمية في الاقتصاد . ونريد هنا ان نصل الى نقطة أعمق في تحليل العلاقة ، بين الجانب المذهبي والجانب العلمي من الرأسمالية ، لنرى : كيف ان المذهب الرأسمالي يحدد إطار القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ، ويؤثر عليها في اتجاهها ومجراها ؟ . ومعنى هذا ان القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ، قوانين علمية في إطار مذهبي خاص . وليست قوانين مطلقة تنطبق على كل مجتمع وفي كل زمان ومكان ، كالقوانين الطبيعية في الفيزياء والكيمياء . . وإنما يعتبر كثير من تلك القوانين حقائق موضوعية ، في الظروف الاجتماعية التي تسيطر عليها الرأسمالية ، بجوانبها الاقتصادية وأفكارها ومفاهيمها ، فلا تنطبق على مجتمع لا تسيطر عليه الرأسمالية ولا تسوده أفكارها .

ولكي يتضح هذا ، يجب ان نلقي ضوءاً على طبيعة القوانين الإقتصادية التي يدرسها الاقتصاد الرأسمالي ، لكي نعرف : كيف والى أي درجة يمكن الاعتراف لها بصفة القانون العلمي ؟

* * *

إن القوانين العلمية للاقتصاد تنقسم الى فئتين :

إحداهما : القوانين الطبيعية التي تنبثق ضرورتها من الطبيعة نفسها ـ لا من الإرادة الإنسانية ـ كقانون التحديد الكلي القائل : إن كل إنتاج كان

يتوقف على الأرض وما تشتمل عليه من مواد أولية ، محدود طبقاً للكمية المحدودة للأرض وموادها الأولية . او قانون الغلة المتزايدة ، القائل : إن كل زيادة في الانتاج تعوض على المنتج تعويضاً أكبر نسبياً مما زاده في الإنفاق ، حتى تبلغ الزيادة الى درجة خاصة ، فتخضع عندئذ لقانون معاكس ، وهو قانون الغلة المتناقصة ، الذي ينص على ان زيادة الغلة تبدأ بالتناقص النسبي عند درجة معينة .

وهذه القوانين لا تختلف في طبيعتها وجانبها الموضوعي عن سائر القوانين الكونية التي تكشف عنها العلوم الطبيعية ، ولذلك فهي لا تحمل شيئاً من الطابع المذهبي ، ولا تتوقف على ظروف اجتماعية او فكرية معينة ، بل لا تختلف في شأنها أبعاد الزمان والمكان ، ما دامت الطبيعة التي يتعلق بها الإنتاج هي الطبيعة في كل زمان ومكان .

والفئة الأخرى : من القوانين العلمية للاقتصاد السياسي ، تحتوي على قوانين للحياة الاقتصادية ذات صلة بإرادة الإنسان نفسه ، نظراً الى ان الحياة الاقتصادية ليست الا مظهراً من مظاهر الحياة الانسانية العامة ، التي تلعب فيها الإرادة دوراً إيجابياً فعالاً ، في مختلف شعبها ومناحيها . فقانون العرض والطلب مثلاً ـ القائل : إن الطلب على سلعة إذا زاد ، ولم يكن في المقدور زيادة الكميات المعروضة استجابة للزيادة في الطلب ، فإن ثمن السلعة لا بد وان يرتفع ـ ليس قانوناً موضوعياً ، يعمل بصورة منفصلة عن وعي الانسان ، كما تعمل قوانين الفيزياء والفلك ، وكما تعمل القوانين الطبيعية في الإنتاج التي عرضناها في الفئة الأولى . . وإنما يمثل قانون العرض والطلب ظواهر الحياة الواعية للانسان . فهو يوضح ان المشتري سيقدم ـ في الحالة التي ينص عليها القانون الآنف الذكر ـ على شراء السلعة بثمن أكبر من ثمنها في حالة مساواة الطلب للعرض . وإن البائع سيمتنع في تلك الحالة عن البيع الا بذلك الثمن .

وتدخّل الإرادة الإنسانية في مجرى الحياة الاقتصادية ، لا يعني إبعاد الحياة الاقتصادية عن مجال القوانين العلمية ، واستحالة البحث العلمي فيها ، كما

ذهب الى ذلك وهم بعض المفكرين ، في بداية ولادة الاقتصاد السياسي ، إذ اعتقدوا : ان طابع الحتمية والضرورة للقوانين العلمية ، يتنافى مع طبيعة الحرية التي تعكسها الإرادة الإنسانية . فإذا أخضعت الحياة الإنسانية لقوانين علمية صارمة ، كان ذلك مناقضاً لما يتمتع به الإنسان في حياته من حرية وانطلاق ، إذ يصبح لدى خضوعه لتلك القوانين آلة جامدة ، تسير وتتكيف ميكانيكياً طبقاً للقوانين الطبيعية التي تتحكم في مجرى حياته الاقتصادية .

وهذا الوهم يرتكز على مفهوم خاطيء عن الحرية الإنسانية ، وإدراك معكوس للعلاقة بين الحرية والإرادة ، وبين تلك القوانين . فإن وجود قوانين طبيعية لحياة الإنسان الاقتصادية ، لا يعني ان الإنسان يفقد حريته وإرادته ، وإنما هي قوانين للارادة البشرية تفسر : كيف يستعمل الانسان حريته في المجال الاقتصادي ، فلا يمكن ان تعتبر إلغاءاً لإرادة الإنسان وحريته .

* * *

ولكن هذه القوانين الاقتصادية ، تختلف عن القوانين العلمية في مناحي الكون الأخرى في نقطة ، وهي : ان هذه القوانين نظراً الى علاقتها بإرادة الإنسان تتأثر بكل المؤثرات التي تطرأ على الوعي الإنساني ، وبكل العوامل التي تتدخل في إرادة الإنسان وميوله . وبدهي أن إرادة الإنسان التي تعالجها تلك القوانين تتحدد وتتكيف وفقاً لأفكار الإنسان ومفاهيمه ، ولنوعية المذهب السائد في المجتمع . ولون التشريعات التي تقيد سلوك الأفراد . فهذه العوامل هي التي تملي على الإنسان إرادته وموقفه العملي ، وحين تتغير تلك العوامل يختلف اتجاه الإنسان وإرادته ، وبالتالي تختلف القوانين العلمية العامة التي تفسر مجرى الحياة الإقتصادية ، فلا يمكن في كثير من الأحيان ، اعطاء قانون عام للانسانية في الحياة الاقتصادية ، بمختلف إطاراتها الفكرية والمذهبية والروحية . وليس من الصحيح علمياً ان نترقب من الإرادة الإنسانية في مجرى الحياة الاقتصادية ان تسير وتنشط ـ دائماً وفي كل مجتمع ـ كما تسير وتنشط في المجتمع الرأسمالي ، الذي درسه الاقتصاديون الرأسماليون ، ووضعوا قوانين الاقتصاد السيلسي في ضوئه ، ما دامت المجتمعات قد تختلف في إطاراتها الفكرية والمذهبية والروحية ، بل يجب ان تؤخذ هذه الإطارات كمدلولات

ثابتة في مجال البحث العلمي . ومن الطبيعي ان تتكشف نتائج البحث حينئذ عن القوانين الجارية ضمن تلك الإطارات خاصة .

وعلى سبيل المثال نذكر القاعدة الرئيسية ، التي وضع في ضوئها كثير من قوانين الاقتصاد الكلاسيكي ، وهي : القاعدة التي تجرد من الإنسان الاجتماعي المحسوس : إنساناً اقتصادياً ، يؤمن بالمصلحة الشخصية كهدف أعلى له في كل ميادين النشاط الاقتصادي . فقد افترض الاقتصاديون ـ منذ البدء ـ ان كل فرد في المجتمع يستوحي اتجاهه العملي في نشاطه الاقتصادي ، من مصلحته المادية الخاصة دائماً ، وأخذوا يستكشفون القوانين العلمية التي تتحكم في مثل هذا المجتمع . وقد كان افتراضهم هذا على نصيب كبير من الواقع ، بالنسبة الى المجتمع الرأسمالي الأوروبي ، وطابعه الفكري والروحي ومقاييسه الخلقية والعملية . غير ان من الممكن ان يحدث تحول أساسي في القوانين الاقتصادية لحياة المجتمع ، بمجرد تغيير هذا الأساس ، ومواجهة مجتمع يختلف عن المجتمع الرأسمالي ، في القاعدة العامة لسلوك أفراده ، وفي الأفكار والقيم التي يؤمنون بها . وليس هذا افتراضاً نفترضه ، وإنما هو واقع نتحدث عنه . فإن المجتمعات تختلف في العوامل التي تحدد لها دوافع السلوك ، والقيم العملية في الحياة .

ولنأخذ مثلاً لذلك ، المجتمع الرأسمالي ، والمجتمع الذي دعا اليه الإسلام ، وتمكن من إخراجه الى حيز الوجود . فقد عاش في ظل الإسلام مجتمع بشري من لحم ودم ، تختلف القاعدة العامة لسلوكه ومقاييسه العملية ، ومحتوياته الروحية والفكرية . . عن المجتمع الرأسمالي كل الاختلاف . فإن الإسلام ـ بوصفه ديناً ومذهباً خاصاً في الحياة ـ وإن كان لا يعالج أحداث الاقتصاد معالجة علمية ، ولكنه يؤثر على هذه الأحداث ومجراها الاجتماعي تأثيراً كبيراً ، بوصفه يعالج محور تلك الأحداث ، وهو الإنسان في مفاهيمه عن الحياة ودوافعه وغاياته ، فيصهره في قالبه الخاص ، ويصوغه في إطاره الروحي والفكري ، وبالرغم من ان التجربة التي خاضها الإسلام في سبيل

إيجاد هذا المجتمع كانت قصيرة ، قد أسفرت عن أروع النتائج التي شهدتها حياة الإنسان ، وبرهنت على إمكان التحليق بالإنسان الى آفاق ، لم يستطع ان يتطلع اليها أفراد المجتمع الرأسمالي ، الغارقون في ضرورات المادة ومفاهيمها الى رؤوسهم . وفي النزر اليسير مما يحدثنا به التاريخ عن نتائج التجربة الإسلامية وروائعها ، ما يلقي ضوءاً على إمكانات الخير المكتنزة في نفس الانسان ، ويكشف عن الطاقة الرسالية في الإسلام ، التي استطاع بها ان يجند تلك الإمكانات ، ويستثمرها لصالح القضية الإنسانية الكبرى . فقد ورد في تاريخ تلك التجربة الذهبية : ان جماعة من غير ذوي اليسار والثروة جاءوا الى رسول الله (ص) قائلين : (يا رسول الله ذهب الأغنياء بالأجور ، يصلون كما نصلي ، ويصومون كما نصوم ، ويتصدقون بفضول أموالهم . فأجاب النبي قائلاً : او ليس قد جعل الله لكم ما تصدقون به ، إن لكم بكل تسبيحة صدقة ، وبكل تكبيرة صدقة ، وأمر بالمعروف صدقة ونهي عن المنكر صدقة) . فهؤلاء المسلمون الذين احتجوا بين يدي الرسول (ص) على واقعهم ، لم يكونوا يريدون الثروة ، بوصفها أداة من أدوات المنعة والقوة او ضماناً لإشباع الرغبات الشخصية ، وإنما عز عليهم ان يسبقهم الأغنياء في المقاييس المعنوية ، بألوان البر والإحسان وبالمساهمة في المصالح العامة على الصعيد الاجتماعي . وهذا يعكس مفهوم الثروة وطبيعة الإنسان المسلم ، في ظل تجربة إسلامية كاملة للحياة .

وجاء في وصف الإجارات والتجارات في المجتمع الإسلامي ، ما حدّث به الشاطبي ، إذ كتب يقول :

« نجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون الا بأقل ما يكون من الربح او الأجرة ، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لاله . ولذلك بالغوا في النصيحة فوق ما يلزمهم ، كأنهم وكلاء للناس لا لأنفسهم بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم ـ وإن جازت ـ كالغش لغيرهم » .

وتحدث محمد بن زياد عن شيء من مظاهر التعاون والتكافل في المجتمع الإسلامي فقال : (ربما نزل على بعضهم الضيف ، وقدر أحدهم على النار ، فيأخذ صاحب الضيف لضيفه ، فيفقد القدر صاحبها ، فيقول : من أخذ القدر ، فيقول صاحب الضيف : نحن أخذناها لضيفنا ، فيقول صاحب القدر : بارك الله لكم فيها .)

وهكذا ندرك الدور الإيجابي الفعال للاسلام ، في تغيير مجرى الحياة الاقتصادية وقوانينها الطبيعية ، بتغيير الإنسان نفسه وخلق شروط روحية وفكرية جديدة له . وكذلك نعرف مدى الخطأ في إخضاع مجتمع ، يتمتع بهذه الخصائص والمقومات ، لنفس القوانين التي يخضع لها مجتمع رأسمالي ، زاخر بالأنانية والمفاهيم المادية .

ويمكننا ان نأخذ على سبيل المثال أيضاً ، قوانين توزيع الدخل وقوانين العرض والطلب . فقوانين توزيع الدخل في الاقتصاد الرأسمالي كما يشرحها (ريكاردو) وغيره من الأقطاب الكلاسيكيين تقضي : بتخصيص جزء منه أجراً للعامل ، يحدد وفقاً لقيمة المواد الغذائية ، القادرة على إعاشة العامل والاحتفاظ بقواه ، ويقسم الباقي على شكل ربح وفائدة وريع . وقد استخلص الاقتصاد الرأسمالي من ذلك : ان للأجور قانوناً حديدياً ، لا يمكن بموجبه ان تزيد وتنقص وإن زادت او انخفضت كمية النقد التي يتسلم بها العامل أجره ، تبعاً لارتفاع قيمة المواد الغذائية وهبوطها . ويتلخص هذا القانون الحديدي : في أن العمال إذا ازدادت أجورهم لسبب ما ، فسوف تتحسن حالتهم المعيشية ويقدمون بصورة أكثر على الزواج والتناسل ، فتكثر الأيدي العاملة ، ويتضاعف العرض ، وتنخفض الأجور الى الحد الطبيعي . وإذا حدث العكس ، فهبط الأجر عن مستواه الطبيعي ، أدى ذلك الى انتشار البؤس والمرض في صفوف العمال ، فيقل عددهم وتنخفض كمية العرض ، فترتفع الأجور .

يتقدم الينا بهذا الاقتصاديون الكلاسيكيون ، بوصفه تفسيراً علمياً

للواقـع ، وقانـوناً طبيعيـاً للحيـاة الاقتصـاديـة ، وهـو في الحقيقـة لا ينـطبق الا ضمن حدود خاصة ، وفي مجتمعات رأسمـالية لا يـوجد فيهـا ضمان اجتمـاعي عام ، ويعتمد التسعـير فيها عـلى جهاز السـوق . واما في مجتمـع يسود فيـه مبدأ الضمان العام لمستـوى كريم من المعيشـة ، كالمجتمـع الاسلامي ، او في مجتمـع يلغى فيـه جهـاز السـوق ، ويجـرد عن وظيفتـه في تحـديـد الأسعـار تبعـاً لنسبـة العرض الى الطلب ، كالمجتمع الاشتراكي . . فلا تتحكم فيـه تلك القوانـين ، بالشكل الذي تعمل به في المجتمع الرأسمالي .

وهكـذا يتضح ان الهيكـل العلمي العام لـلاقتصاد الـرأسمـالي ، ذو إطـار مذهبي خاص ، وليس له قدسية القوانين العلمية المطلقة .

دراسة الرأسمالية المذهبية في أفكارها وقيمها الأساسية

إن المقومات الأساسية للمذهب الرأسمالي - التي استعرضناها سابقاً - تدل على ان حجر الزاوية في المذهب ، هو : حرية الإنسان في الحقل الإقتصادي بمختلف مجالاته ، من تملك واستغلال واستهلاك . فالحرية - بأشكالها المتنوعة - هي الأساس الذي تنبثق منه كل الحقوق والقيم المذهبية ، التي تنادي بها الرأسمالية ، بل إن القوانين العلمية للاقتصاد الرأسمالي نفسها ، ليست إلا تفسيراً للواقع الموضوعي المتجمد في إطار هذه الحرية كما مر بنا .

وإذا كانت فكرة الحرية هي الجوهر والمحتوى الأساسي للرأسمالية المذهبية فيجب عند دراسة المذهب الرأسمالي ، نقد هذه الفكرة وتحليلها ، ودرس بذورها الفكرية ، وما ترتكز عليه من أفكار وقيم .

أول سؤال يقفز الى مجال البحث : لماذا يجب ان يقام المجتمع على أساس الحرية الاقتصادية ؟ . وكيف نشأ حق الإنسان فيها ، الأمر الذي تؤكد عليه الرأسمالية المذهبية ، وترفض الاعتراف بأي تحديد أساسي له ؟ .

ويجب ان نعرف في سبيل الإجابة على هذا السؤال : ان الحرية في التفكير الرأسمالي ترتبط عادة بعدة أفكار وقيم ، تستمد منها وجودها المركزي في المذهب وصفتها كضرورة اجتماعية او إنسانية للكيان البشري .

فهي تارة : ترتبط بالفكرة القائلة : بالتوافق بين مصالح الفرد التي يندفع الى تحقيقها بدوافعه الذاتية ، ومصالح المجتمع التي يتوقف عليها كيانه العام . فإن مصالح الفرد والمجتمع إذا كانت متوافقة ، فليس على المذهب الاجتماعي

الـذي يستهدف ضمـان الصالـح الاجتماعي ، إلا ان يـطلق الحـريـة للفـرد ، ويفسـح المجال لـدوافعه الـذاتية ان تقـوده الى تحقيق مصـالحـه الخـاصـة ، التي تؤدي بصورة آلية الى توفير المصالح العامة . فالحـرية عـلى أساس هـذه الفكرة ، ليست إلا أداة لتوفير تلك المصـالح العـامة وضمـان ما يتـطلبه المجتمـع من خير ورفاه ، وبصفتها أداة لذلك تكون جديرة بمركزها القاعدي في المذهب .

وهي تارة أخرى : ترتبط بفكرة تنمية الإنتاج،وترتكز عـلى الرأي القـائل : أن الحـرية الاقتصـادية هي أفضـل قـوة دافعـة للقـوى المنتجـة ، وأكفأ وسيلة لتفجير كل الـطاقات والإمكـانات وتجنيـدها لـلانتاج العـام ، وبالتـالي لمضاعفـة الثـروة الاجتماعيـة في البلاد . ومـرد هذا في الحقيقـة الى الفكـرة الأولى ، لأنـه يعبـر عن جانب من جـوانب الصالـح العام ، وهـو توفـير الإنتـاج الاجتمـاعي الذي يمكن تحقيقه عن طريق الحرية .

وهناك فكرة ثالثة : يرتبط بها مفهوم الحريـة الرأسمـالية ، وهي فكـرة ذات طـابع خلقي خـالص ، يستعمل الـرأسمـاليـون عـادة في التعبـير عنهـا عبـارات غائمة ، او غـير واضحة كـل الوضـوح . فيكررون القـول : بأن الحـرية بـوجه عـام حق إنساني أصيـل ، وتعبـير عمـلي عن الكـرامـة البشـريـة ، وعن شعـور الإنسان بها . فليست هي مجرد أداة للرفاه الاجتمـاعي او لتنمية الإنتـاج ، وإنما هي تحقيق لإنسانية الإنسان ، ووجوده الطبيعي الصحيح .

ومن الـواضـح ان القيمـة المـذهبيـة للحـريـة الاقتصـاديـة ، عـلى أسـاس الفكـرتين الأوليتـين ، قيمة مـوضوعيـة ، مردهـا الى النتائـج والآثـار التي تؤدي اليها في واقع الحيـاة . واما عـلى أساس الفكـرة الثالثـة ، فللحرية بوجـه عام ـ التي تعتبـر الحريـة الاقتصاديـة جانبـاً منهـا ـ قيمـة ذاتيـة يمليهـا شعـور الانسـان بكرامته وإنسانيته .

هـذه هي الأفكار التي تبـرر الرأسمـاليـة عـادة عن طـريقهـا مفهـومهـا عن الحـرية ، وضـرورة اعتبارهـا قاعـدة في التصميم الاجتماعي الـذي يدعـو اليـه المذهبيون .

فهي : وسيلة لتحقيق المصالح العامة .

وهي : سبب لتنمية الانتاج والثروة العامة .

وهي : تعبير أصيل عن الكرامة الانسانية وحق الانسان في الحياة .

والآن ، وبعد ان استعرضنا الأسس الفكرية لفكرة الحرية الإقتصادية ، يجب ان نتناولها بالدرس والتمحيص.

* * *

◻ ــــــــــــــــــ أ ـ الحرية وسيلة لتحقيق المصالح العامة

ترتكز هذه الفكرة : على أساس الايمان بأن الدوافع الذاتية تلتقي دائماً بالمصالح العامة والرفاه الاجتماعي ، إذا توفرت الحرية في المجال العملي لجميع الأفرد ، فإن الإنسان في المجتمع الحر يسعى الى تحقيق مصالحه الخاصة ، والتي تؤدي في النهاية الى توفير المصالح العامة .

وعلى هذا الأساس خيل للاقتصاديين الرأسماليين في باديء الأمر : ان ضمان سعادة المجتمع ومصالحه ليس بحاجة الى القيم الخلقية والروحية ، وتغذية الناس بها ، لأن كل إنسان ـ وحتى من لا يعرف شيئاً من تلك القيم ـ يسير طبقاً لمصلحته الخاصة ، إذا كُفلت له الحرية في المجال العملي . وهذه المصلحة نفسها تواكب مصلحة المجتمع ، وتتفق معها في نتائجها ، وإن كان الفرد مدفوعاً نحوها بدافع خاص. . وهكذا يمكن للمجتمع ان يستغني عن الخدمات التي تقدمها القيم الخلقية والروحية ، ويصل الى مصالحه بالطريقة الرأسمالية ، التي توفر لكل فرد حريته ، وتمنحه القدرة على تقدير موقفه في ضوء مصالحه الخاصة ، التي تلتقي في آخر الشوط بالمصالح العامة .

ولهذاالسبب كانت الحرية التي تنادي بها الرأسمالية ، مجردة مَن كل الإطارات والقيم الخلقية والروحية ، لأنها (حرية) حتى في تقدير هذه القيم . ولا يعني هذا ان تلك القيم لا وجود لها في مجتمع رأسمالي ، وإنما يعني ان

الـرأسماليـة لا تعترف بضـرورة هذه القيم لضمـان مصلحة المجتمـع ، وتـزعم إمكـان الاستغناء عنهـا عن طريق تـوفير الحـريات لـلأفـراد ، وإن كـان النـاس أحراراً في التقيد بتلك القيم ورفضها .

ويـذكر أنصـار الرأسمـالية في سيـاق الاستـدلال عـلى ذلـك : ان الحـريـة الاقتصـادية تفتـح مجال التنـافس الحر بـين مختلف مشاريـع الإنتاج . وصـاحب المشروع ـ في ظل هذا التنافس الحر الذي يسـود الحياة الاقتصـادية ـ يخـاف دائماً من تفوق مشروع آخر على مشروعه واكتساحه له ، فيعمل بـدافع من مصلحته الخاصة على تحسين مشروعه والاستـزادة من كفاءاتـه ، حتى يستطيـع ان يخوض معركة السباق مع المشاريع الأخـرى ، ويصمد في أتـون هذا النضـال الأبدي . ومن أهم الـوسائـل التي تتخـذ في هـذا السبيـل ، إدخـال تحسينـات فنيـة عـلى المشروع . وهذا يعني : ان صـاحب المشروع في المجتمـع الرأسمـالي الحر يـظل دائماً يتلقف كل فكرة او تحسين جـديد عـلى الإنتاج، او أي شيء آخـر من شأنـه ان يمكنـه من الإنتاج بنفقـة أقل . فـإذا أدخل هـذه التحسينات ، فـإنه لا يلبث ان يرى باقي المشـروعات قـد لحقت به ، فيبـدأ مرة ثـانية في البحث عن فكـرة أخـرى جديـدة ، حتى يحتفظ بـأسبقيتـه عـلى سـائـر المشـروعـات . وجـزاء من يتخلف في هـذا السبـاق هـو إفـلاس مشـروعـه ، فـالمنـافسـة الحـرة في النـظام الـرأسمـالي سيف مسلط عـلى رقـاب المنـظمـين ، يـطيـح بـالضعيف والمهمـل والمتكاسـل ، ويضمن البقـاء للأصلح . وواضـح ان هـذه المنـافسـة تؤدي الى مصلحـة المجتمـع ، لأنها تـدفـع الى الاستفـادة الـدائمـة بنتـاج العقـل العلمي والفني ، وإشباع الحاجات الإنسانية بأقل نفقة ممكنة .

فلا ضرورة ـ بعد هذا ـ الى ارهاق صاحب المشروع بتربيـة خلقية معينـة ، وتـرويضه عـلى القيم الروحيـة ، او ملء أذنيـه بالمـواعظ والنصـائـح ، ليجعـل إشباع الحاجات الإنسانية بأقل نفقة ممكنـة ، ويزيـد من اتقان السلع وجـودتها . فـإن مصلحته الخـاصة كفيلة بـدفعه الى تحقيق ذلـك ، مـا دام يعيش في مجتمـع حر يسوده التنافس .

كما لا حاجة له الى مواعظ تحثـه على المسـاهمة في أعمـال البر والإحسـان ،

والإهتمام بمصالح المجتمع ، لأنه يندفع الى ذلك بدافع من مصلحته الخاصة ، بوصفه جزءاً من المجتمع .

* * *

وقد أصبح اليوم حديث التوافق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية ، في ظل الحرية الرأسمالية . . أدعى الى السخرية منه الى القبول ، بعد ان ضج تاريخ الرأسمالية بفجائع وكوارث يقل نظيرها في التاريخ ، وتناقضات صارخة بين المصالح الخاصة والمصالح العامة ، وفراغ هائل أحدثه الاستغناء عن الكيان الخلقي والروحي للمجتمع ، فامتلأ بدلاً عن القيم الخلقية والروحية ، بألوان من الظلم والاستهتار والطمع والجشع .

ونستطيع بكل سهولة ان نتبين من خلال التاريخ التطبيقي للرأسمالية ، جنايات هذه الحرية الرأسمالية ، التي رفضت كل التحديدات الخلقية والروحية ، وآثارها الخطيرة : في مجرى الحياة الاقتصادية أولاً ، وفي المحتوى الروحي للمجتمع ثانياً ، وفي علاقات المجتمع الرأسمالي بغيره من المجتمعات ثالثاً حتى عاد الرأسماليون أنفسهم يؤمنون بحاجة الرأسمالية الى التعديل والتحديد ، ويحاولون شيئاً من الترقيع والترميم ، للتخلص من تلك الآثار او إخفائها عن الأبصار ، وأصبحت الرأسمالية في صيغتها المذهبية الكاملة مذهباً تاريخياً ، أكثر من كونه مذهباً يعيش في واقع الحياة .

اما في مجرى الحياة الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي : فليست الحرية الرأسمالية المطلقة الا سلاحاً جاهزاً بيد الأقوياء يشق لهم الطريق ، ويعبد أمامهم . سبيل المجد والثروة على جماجم الآخرين . لأن الناس ما داموا متفاوتين في حظوظهم من المواهب الفكرية والجسدية والفرص الطبيعية . . . فمن الضروري ان يختلفوا في أسلوب الاستفادة من الحرية الاقتصادية الكاملة التي يوفرها المذهب الرأسمالي لهم ، وفي درجات هذه الاستفادة . ويؤدي هذا الاختلاف المحتوم بين القوي والضعيف ، الى ان تصبح الحرية التعبير القانوني عن حق القوي في كل شيء ، بينما لا تعني بالنسبة الى غيره شيئاً . ولما كانت

الحرية الرأسمالية لا تقر بالرقابة - مهما كان لونها - فسوف يفقد الثانويون في معركة الحياة كل ضمان لوجودهم وكرامتهم ، ويظلون في رحمة منافسين أقوياء لا يعرفون لحرياتهم حدوداً من القيم الروحية والخلقية ، ولا يدخلون في حسابهم الا مصالحهم الخاصة .

وقد بلغ من هدر الكرامة الإنسانية ، نتيجة لهذه الحرية الرأسمالية ان بات الإنسان نفسه سلعة خاضعة لقوانين العرض والطلب ، وأصبحت الحياة الإنسانية رهن هذه القوانين ، وبالتالي رهن القانون الحديدي للاجور . فإذا زادت القوى البشرية العاملة ، وزاد المعروض منها على مسرح الإنتاج الرأسمالي ، انخفض سعرها لأن الرأسمالي سوف يعتبر ذلك ، فرصة حسنة لامتصاص سعادته من شقاء الآخرين ، فيهبط بأجورهم الى مستوى قد لا يحفظ لهم حياتهم ، ولا يمكنهم حتى من إشباع بعض ضروراتهم ، كما قد يقذف بعدد هائل منهم الى الشارع يقاسون آلام الموت جوعاً ، لا لشيء إلا لأنه يتمتع بحرية غير محدودة . ولا بأس على العمال من الدمار والموت جوعاً ، ما دام الاقتصاد الرأسمالي يقدم لهم بصيصاً من الأمل ، وكوة من نور . ولكن ما هو هذا الأمل الذي يبعثه في نفوسهم ؟! إنه هو الأمل في انخفاض عددهم ، بسبب تراكم البؤس والمرض . أي والله إن هذا هو الأمل الذي يقدمه القانون الحديدي للأجور الى العمال ، قائلاً لهم : اصبروا قليلاً ، حتى يصرع الجوع والبؤس قسماً كبيراً منكم ، فيقل عددكم ويصبح العرض مساوياً للطلب ، فترتفع أجوركم وتتحسن حالتكم .

هذا هو التوافق الأسطوري المزعوم ، بين الدوافع الذاتية في ظل الحرية الرأسمالية والمصالح العامة . هذا التوافق الذي اضطر الرأسماليون أنفسهم الى التنازل عن الإيمان به ، والاتجاه الى فكرة تحديد الحرية بالقيم والضمانات .

وإذا كان هذا هو حظ الحياة الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي من الحرية الرأسمالية وآثارها ، فإن ما يصيب المحتوى الروحي للامة من شرارة تلك الحرية المجردة ، أقسى وأمر ، حيث تتلاشى بصورة عامة مشاعر البر والخير

والإحسان ، وتطغى مفاهيم الأنانية والجشع ، وتسود في المجتمع روح الصراع في سبيل البقاء ، بدلاً عن روح التعاون والتكافل . وما ظنك بفرد يتجاوب مع المفهوم المطلق للحرية الرأسمالية ؟! إذا تطلبت منه القيم الخلقية والموقف الاجتماعي شيئاً من المفاداة والتضحية بمصالحه الخاصة، وحتى إذا دفعته مصلحته الخاصة أحياناً الى تحقيق المصالح العامة ، بوصفها في صالحه أيضاً . فإن هذا وإن كان قد يؤدي الى نفس النتيجة ، التي تستهدفها القيم الروحية والخلقية من ناحية موضوعية ، ولكنها لا تحقق الجانب الذاتي من تلك القيم ، ولا تصنع من الإنسان إنساناً في عواطفه ومشاعره ودوافعه وبواعثه ، فإن الأخلاق ليست ذات قيمة موضوعية فحسب ، بل هي ذات قيمة ذاتية أيضاً ، لا تقل عن قيمتها الموضوعية في تكميل الحياة الإنسانية ، وإشاعة روح السعادة والهناء النفسي فيها . وسوف نبحث في الفصل المقبل مسألة الدوافع الذاتية ، وعلاقتها بالمصالح العامة بصورة أوسع .

ولندع الآن آثار الحرية الرأسمالية في المحتوى الداخلي للمجتمع الرأسمالي ، ولنفترض ـ مع الأسطورة الرأسمالية ـ : أن الدوافع الذاتية تضمن بنفسها تحقيق المصالح العامة . فهل يمكن لهذا الخيال المجنح ، أن يقول مثل ذلك عن مصالح مختلف المجتمعات ، وان يزعم التوافق بين المصالح الخاصة للمجتمع الرأسمالي ، وغيره من المجتمعات البشرية ؟! وماذا يمنع المجتمع الرأسمالي ، إذا كان يؤمن بالحرية الرأسمالية مجردة عن كل الإطارات الروحية والخلقية . . أن يسخّر سائر الكتل البشرية لحسابه ، ويستعبدها لقضاء مآربه ؟!.

والواقع التاريخي للرأسمالية ، هو الذي يجيب على هذا السؤال . فقد قاست الإنسانية أهوالاً مروعة ، على يد المجتمعات الرأسمالية ، نتيجة لخوائها الخلقي وفراغها الروحي ، وطريقتها الخاصة في الحياة . وسوف تبقى تلك الأهوال وصمة في تاريخ الحضارة المادية الحديثة ، وبرهاناً على : ان الحرية الاقتصادية التي لا تحدها حدود معنوية ، من أفتك أسلحة الإنسان بالإنسان ، وأفظعها إمعاناً في التدمير والخراب . فقد كان من نتاج هذه الحرية مثلاً ،

تسابق الدول الأوروبية بشكل جنوني على استعباد البشر الآمنين ، وتسخيرهم في خدمة الانتاج الرأسمالي . وتارخ أفريقيا وحدها صفحة من صفحات ذلك السباق المحموم ، تعرضت فيه القارة الأفريقية لطوفان من الشقاء ، إذ قامت دول عديدة كبريطانيا وفرنسا وهولنده وغيرها ، باستيراد كميات هائلة من سكان أفريقيا الآمنين ، وبيعهم في سوق الرقيق ، وتقديمهم قرابين للعملاق الرأسمالي . وكان تجار تلك البلاد يحرقون القرى الافريقية ، ليضطر سكانها الى الفرار مذعورين ، فيقوم التجار بكسبهم وسوقهم الى السفن التجارية ، التي تنقلهم الى بلاد الأسياد . وبقيت هذه الفظائع ترتكب الى القرن التاسع عشر ، حيث قامت بريطانيا خلاله بحملة واسعة النطاق ضدها حتى استطاعت ابرام معاهدات دولية تستنكر الاتجار في الرقيق ، ولكن هذه المحاولة نفسها كانت تحمل الطابع الرأسمالي ، ولم تصدر عن إيمان روحي بالقيم الخلقية والمعنوية ، بدليل ان بريطانيا التي أقامت الدنيا في سبيل وضع حد لأعمال القرصنة ، استبدلتها بأسلوب آخر من الاستعباد المبطن ، إذ أرسلت اسطولها الضخم الى سواحل أفريقية ، لمراقبة التجارة المحرمة من أجل القضاء عليها . أي والله هكذا زعمت ، من أجل القضاء عليها . ولكنها مهدت بذلك الى احتلال مساحات كبيرة على الشواطيء الغربية ، وبدأت عملية الاستعباد تجري في القارة نفسها ، تحت شعار الاستعمار ، بدلاً عن أسواق أوروبا التجارية !!

فهل نستطيع القول بعد ذلك كله مع الرأسماليين : بأن الحرية الرأسمالية جهاز سحري ، يعمل بشكل تلقائي ودون أي اعتبار روحي وخلقي ، على تحويل سعي الناس في سبيل مكاسبهم الخاصة ، الى آلة تضمن المصالح العامة والرفاه الاجتماعي ؟ .

□ ـــــــــ ب ـ الحرية سبب لتنمية الانتاج

هذه هي الفكرة الثانية التي ترتكز عليها الحرية الرأسمالية ، كما مر بنا سابقاً وهي تقوم على خطأ في فهم نتائج الحرية الرأسمالية ، وخطأ آخر في تقدير قيمة الإنتاج .

فمشاريع الإنتاج في المجتمع الرأسمالي ، ليست وحدات ذرية تخوض معترك السباق والتنافس ، في درجة واحدة من التكافؤ والإمكانات . . . ليكون كل مشروع كفؤاً لمنافسة المشاريع الأخرى ، الأمر الذي يحافظ على بقاء التنافس الحر ، ويجعله أداة لتنمية الإنتاج وتحسينه . بل ان مشاريع الإنتاج في المجتمع الرأسمالي ، تختلف في حجمها وكفاءتها وقدرتها على الاندماج بعضها مع البعض . والحرية الرأسمالية في هذه الحال تفسح المجال للتنافس ، الذي سرعان ما يؤدي الى صراع عنيف ، تحطم فيه المشاريع القوية غيرها ، وتبدأ باحتكار الانتاج تدريجياً ، حتى تختفي كل ألوان التنافس وثمراته في مضمار الانتاج . فالتنافس الحر بالمعنى الذي ينمي الإنتاج لا يواكب الحرية الرأسمالية إلا شوطاً محدوداً ، ثم يخلي الميدان بعد ذلك للاحتكار ، ما دامت الحرية الرأسمالية هي التي تمتلك الموقف الإقتصادي .

اما الخطأ الآخر الأساسي في الفكرة ، فهو في تقدير قيمة الانتاج كما ذكرنا . فهب ان الحرية الرأسمالية تؤدي الى وفرة الإنتاج وتنميته نوعياً وكمياً ، وإن التنافس الحر سيستمر في ظل الرأسمالية ، ويحقق إنتاج السلعة بأقل نفقة ممكنة فإن هذا لا يبرهن على قدرة الرأسمالية على توفير سعادة المجتمع ، وإنما يشير الى قدرة المجتمع في ظلها على تحسين الإنتاج وتحقيق أكبر كمية ممكنة من السلع والخدمات . وليست هذه القدرة هي كل شيء في حساب الرفاه الاجتماعي ، الذي يعتبر المذهب مسؤولاً عن ضمانه ، وإنما هي قدرة أو طاقة قد تنفق بالشكل الذي يكفل الرفاه والسعادة للمجتمع ، كما قد تنفق بشكل معاكس . والشيء الذي يحدد الشكل الذي تنفق به الطاقة الاجتماعية للانتاج ، هو الأسلوب المتبع في توزيع الناتج العام على أفراد المجتمع . فالرفاه العام إذن لا يتعلق بكمية الناتج العام ، بمقدار ما يتعلق بكيفية تقسيم هذا الناتج على الأفراد .

والمذهب الرأسمالي أعجز ما يكون عن امتلاك الكفاءة التوزيعية ، التي تضمن رفاه المجتمع وسعادة الجميع ، لأن الرأسمالية المذهبية تعتمد في التوزيع على جهاز الثمن ، وهو يعني : ان من لا يملك ثمن السلعة ليس له

حق في العيش والحياة . وبذلك يقضى بالموت او الحرمان على من كان عاجزاً عن اكتساب هذا الثمن لعدم قدرته على المساهمة في إنتاج السلع والخدمات ، او لعدم تهيء فرصة للمساهمة ، او لوقوعه فريسة بيد منافسين أقوياء قد سدوا في وجهه كل الفرص . ولهذا كانت بطالة الأيدي العاملة في المجتمعات الرأسمالية ، من أفجع الكوارث الإنسانية ، لأن العامل حين يستغني الرأسمالي عن خدماته ، لأي سبب من الأسباب ، لا يجد الثمن الذي يحصل به على ضروراته وحاجاته ، ويصبح مرغماً على حياة البؤس والجوع ، لأن الثمن هو جهاز التوزيع، وما دام لم يحصل منه على شيء في السوق فلا نصيب له من الثروة المنتجة مهما كانت فاحشة .

فليست المبالغة في كفاءة المذهب الرأسمالي ، وقدرته على تنمية الإنتاج ، الا تضليلاً وستراً للجانب المظلم منه ، الذي يحكم في مجال التوزيع بالحرمان والإعدام دون مبالاة على من لم يعرف كلمة السر ، ولم يحصل على القطع السحرية ، على النقود .

وفي هذا الضوء ، لا يمكننا ان نعتبر مجرد الانتاج مبرراً من الناحية الخلقية والعملية ، لمختلف الوسائل التي تتيح لحركة الإنتاج انطلاقاً اوسع ، وحقلاً أخصب لأن وفرة الإنتاج - كما عرفنا - ليست هي التعبير الكامل عن الرفاه الاجتماعي العام .

□ ———— ج - الحرية تعبير أصيل عن الكرامة الانسانية :

ولم يبق بعد هذا إلا الفكرة الثالثة عن الحرية ، التي تقدر الحرية بمعيار ذاتي وتضفي عليها قيمة معنوية وخلقية أصيلة ، بوصفها المظهر الجوهري للكرامة وتحقيق الذات ، اللذين لا يعود للحياة بدونهما أي معنى .

* * *

ويجب ان نشير - قبل كل شيء - الى ان هناك لونين من الحرية ، وهما : الحرية الطبيعية ، والحرية الاجتماعية . فالحرية الطبيعية هي : الحرية الممنوحة من قبل الطبيعة نفسها . والحرية الاجتماعية هي : الحرية التي

يمنحها النظام الاجتماعي ، ويكفلها المجتمع لأفراده ، ولكل من هاتين الحريتين طابعها الخاص . فلا بد لنا ـ ونحن ندرس مفاهيم الرأسمالية عن الحرية ـ ان نميز إحدى هاتين الحريتين عن الأخرى . لئلا نمنح احداهما صفات الأخرى وخصائصها .

فالحرية الطبيعية عنصر جوهري في كيان الانسان ، وظاهرة أساسية تشترك فيها الكائنات الحية بدرجات مختلفة ، تبعاً لمدى حيويتها . ولذلك كان نصيب الإنسان من هذه الحرية اوفر من نصيب اي كائن حي آخر ، وهكذا كلما ازداد حظ الكائن من الحياة ، عظم نصيبه من الحرية الطبيعية .

ولكي نعرف جوهر هذه الحرية الطبيعية ، نبدأ بملاحظة الكائنات غير الحية في سلوكها . فإن الطبيعة ترسم لهذه الكائنات إتجاهات محددة ، وتفرض لكل كائن السلوك الذي لا يمكن ان يحيد عنه ، فالحجر مثلاً فرضت عليه الطبيعة سلوكاً محدداً ، وفقاً لقوانين كونية عامة . فلا نترقب منه مثلاً ان يتحرك ما لم تحركه ، ولا نترقب منه إذا حركناه ان يتحرك في غير الإتجاه الذي نحركه فيه ، كما لا نتصور من الحجر ان يتراجع تفادياً للاصطدام بجدار يعترض طريقه . فهو يفقد كل لون من القوة الإيجابية ، والقدرة على تكيفات جديدة ، ولهذا لم يكن له نصيب من الحرية الطبيعية . واما الكائن الحي فليس موقفه تجاه البيئة والظروف سلبياً ، او مضغوطاً في اتجاه محدد لا محيد عنه ، بل يمتلك قدرة وطاقة إيجابية على تكييف نفسه ، وابتداع أسلوب جديد اذا لم يكن الأسلوب الاعتيادي ، ملائماً لظروفه . وهذه الطاقة الإيجابية هي التي توحي الينا بمفهوم الحرية الطبيعية ، نظراً الى ان الطبيعة وضعت بين يدي الكائن الحي بدائل متعددة ، ليأخذ في كل حال بأكثرها ملاءمة لظروفه الخاصة . فالنبات الذي يعتبر في الدرجة الدنيا من سلم الكائنات الحية ، نجد لديه تلك الطاقة او الحرية في مستوى منخفض وبدائي ، فإن بعض النباتات تغير من اتجاهها ولمجرد اقترابها من حاجز يصلح لمنعها عن الامتداد في ذلك الاتجاه المعين ، وتسارع الى تكييف نفسها واتجاهها تكييفاً جديداً . وإذا أخذنا الحيوان ـ بوصفه درجة ثانية في سلم الحياة ـ وجدنا عنده تلك

الحرية والطاقة ، في نطاق أوسع ، وعلى مستوى أعلى . إذ وضعت الطبيعة بين يديه بدائل كثيرة ، ينتخب منها في كل حين ما هو أكثر ملاءمة لشهواته وميوله . . فبينما كنا نجد الحجر لا يحيد عن اتجاهه المعين حين نرمي به ، والنبات لا يحيد عن اتجاهه ، إلا في حدود معينة . . نرى الحيوان قادراً على اتخاذ مختلف الاتجاهات في كل حين . فالحقل الذي سمحت له الطبيعة بممارسة نشاطه الحيوي فيه ، اوسع وأغنى بالبدائل من الحقل الذي ظفر به النبات .

وتبلغ الحرية الطبيعية ذروتها في الإنسان ، لأن الحقل العملي الذي منحته الطبيعة له أوسع الحقول جميعاً . فبينما كانت الميول والشهوات الغريزية في الحيوان حدوداً نهائية للحقل الذي يعمل فيه فلا يستعمل الحيوان حريته الا في حدود تلك الميول والشهوات . . لم يعد لها في حقل النشاط الحيوي للانسان تلك المنزلة ، لأن الإنسان ركب تركيباً نفسياً وعضوياً خاصاً ، يمكنه من قهر تلك الشهوات ، أو التحديد من مفعولها . فهو حر حتى في الانسياق مع تلك الشهوات او معاكستها .

وهذه الحرية الطبيعية التي يتمتع بها الإنسان ، هي التي تعتبر بحق إحدى المقومات الجوهرية للانسانية ، لأنها تعبير عن الطاقة الحيوية فيها . فالانسانية بدون هذه الحرية لفظ بدون معنى .

ومن الواضح ان الحرية بهذا المعنى خارجة عن نطاق البحث المذهبي ، وليس لها أي طابع مذهبي ، لأنها منحة الله للانسان ، وليست منحة مذهب معين دون مذهب ، لتدرس على أساس مذهبي .

واما الحرية التي تحمل الطابع المذهبي ، وتميز المذهب الرأسمالي ، وتحتل القاعدة الرئيسية في كيانه . . فهي الحرية الاجتماعية ، اي الحرية ، التي يكسبها الفرد من المجتمع لا من الطبيعة . فإن هذه الحرية هي التي تتصل بالوجود الاجتماعي للانسان وتدخل ضمن نطاق الدراسات المذهبية والاجتماعية .

وإذا استطعنا ان نميز بوضوح ، بين الحرية الطبيعية والحرية الاجتماعية . امكننا ان ندرك مدى الخطأ في منح الحرية الاجتماعية خصائص الحرية الطبيعية وفي القول : بأن الحرية التي يوفرها المذهب الرأسمالي ، مقوم جوهري للانسانية وعنصر حيوي في كيانها . فإن هذا القول يرتكز على أساس : عدم التمييز بين الحرية الطبيعية بوصفها مقوماً جوهرياً للوجود الانساني ، والحرية الاجتماعية بوصفها مسألة اجتماعية ، يجب ان يدرس مدى كفاءتها لبناء مجتمع سعيد ، وانسجامها مع القيم الخلقية التي نؤمن بها .

* * *

ولنأخذ الآن الحرية الاجتماعية بهذا الوصف لندرس موقف المذهب الرأسمالي منها ، بعد ان استبعدنا من نطاق البحث المذهبي الحرية الطبيعية ، وتعرفنا على الطابع المميز لكل من الحريتين .

ولدى تحليل هذا المفهوم ، مفهوم : الحرية الاجتماعية . . نجد للحرية الاجتماعية محتوى حقيقي ، وشكلاً ظاهرياً . فهي ذات جانبين :

أحدهما : المحتوى الحقيقي للحرية او ـ كما سنعبر عنه فيما بعد ـ : الحرية الجوهرية .

والآخر : الشكل الظاهري للحرية ،ولنطلق عليه اسم : الحرية الشكلية .

فهناك إذن الحرية الاجتماعية الجوهرية ، والحرية الاجتماعية الشكلية .

اما الحرية الاجتماعية الجوهرية : فهي القدرة التي يكسبها الانسان من المجتمع على القيام بفعل شيء معين ، وتعني هذه القدرة : ان المجتمع يوفر للفرد كل الوسائل والشروط التي يتطلبها القيام بذلك الفعل . فإذا كفل لك المجتمع ان تملك ثمن سلعة معينة ، ووفر هذه السلعة في السوق ، ولم يسمح لأي شخص آخر بالحصول على حق احتكاري في شراء السلعة . . . فأنت

عندئذ حر في شراء السلعة ، لأنك تتمتع اجتماعياً بكل الشروط التي يتوقف عليها شراء تلك السلعة . وأما إذا كان المجتمع لا يوفر لك ملكية الثمن ، او عرض السلعة في السوق ، او يمنح لغيرك وحده الحق في شرائها . . فليس لديك في الواقع حرية جوهرية ، او قدرة حقيقية على الشراء .

واما الحرية الشكلية : فهي لا تتطلب كل ذلك ، بل قد يكون الفعل مستحيلاً بالنسبة الى الفرد ، كشراء السلعة بالنسبة الى من لا يملك ثمنها . . ولكنه بالرغم من ذلك يعتبر حراً اجتماعياً من الناحية الشكلية ، وإن لم يكن لهذه الحرية الشكلية أي محتوى حقيقي . لأن الحرية الشكلية في الشراء ، لا تعني القدرة على الشراء فعلاً ، وإنما تعني بمدلولها الاجتماعي : سماح المجتمع للمرء ـ ضمن نطاق امكاناته وفرصه ، التي يحددها موقفه في حلبة التنافس مع الآخرين ـ باتخاذ أي أسلوب يتيح له شراء تلك السلعة . فالإنسان الاعتيادي حر شكلياً في شراء قلم ، كما هو حر في شراء شركة رأسمالية ، يقدر رأسمالها بمئات الملايين . . ما دام النظام الاجتماعي يسمح له بالقيام بأي عمل ، واتخاذ أي أسلوب في سبيل شراء تلك الشركة الضخمة . او ذلك القلم المتواضع . واما قلة الفرص او الشروط التي تتيح له شراء الشركة ، او انعدام تلك الفرص في حلبة التنافس نهائياً ، وعدم توفير المجتمع لها . . فلا يتناقض مع الحرية الشكلية في إطارها الظاهري العام .

غير ان الحرية الشكلية ليست خاوية هكذا تماماً ، بل إنها تعني أحياناً معنى إيجابياً . فرجل الأعمال الذي بدأ وجوده التجاري بشكل ناجح ، وإن لم يكن قادراً بالفعل على شراء شركة ضخمة ، ولكنه ما دام يتمتع بالحرية الشكلية اجتماعياً فهو قادر على القيام بمختلف الأعمال ، في سبيل الظفر بالقدرة على شراء تلك الشركة ، في المدى القريب او البعيد . وعلى هذا الأساس تكون الحرية الشكلية في شراء الشركة وامتلاكها ، ذات معنى إيجابي ، لأنها وإن لم تسلم اليه الشركة فعلاً ، ولكنها تسمح له بامتحان مواهبه ، والقيام بمختلف النشاطات في سبيل الظفر بملكية تلك الشركة . والشيء الذي يفقده في ظل هذه الحرية الشكلية ، هو ضمان المجتمع له

الحصـول على الشـركة ، او الحصـول على ثمنهـا . فإن هـذا الضمان الـذي هو معنى الحرية الاجتماعية الجوهرية ، لا تكفله الحرية الشكلية للأفراد .

فالحرية الشكلية اجتماعياً ليست إذن خـاوية دائـماً ، بل هي أداة لاستثارة القوى والطاقات في الأفراد ، وتعبئتهـا في سبيل الـوصول الى مستـويات أعـلى ، وإن لم تقدم شيئاً من ضمانات الفوز والنجاح .

وفي هـذا الضـوء نعـرف ان الحـريـة الشكليـة ، وان لم تكن تعني القـدرة فعلاً ، ولكنها شرط ضروري لتوفر هذه القدرة . فرجل الأعمـال الناجـح الذي تحـدثنا عنـه لم يكن ليتاح لـه ان يحلم بامتـلاك الشركـة الـرأسمـاليـة الكبيـرة ، وبـالتالي لم يكن ليمتلكهـا بـالفعـل بعـد جهـد متـواصـل . . لـو لم يكن يتمتـع بـالحريـة الشكليه ، ولـو لم يكن يسمح لـه المجتمع بتجـربة حـظه وامكانـاته في حلبة التنافس ، وهكـذا تكون الحـرية الشكليـة بالنسبـة اليه أداة فعـالة وشـرطاً ضرورياً ، لاكتساب الحرية الجوهرية ، والقدرة الحقيقية على شراء الشـركة بينـما تبقى حرية الأفراد والفاشلين شكلياً في تملك الشركـة ، حريـة اسمية فحسب ، لاتشع بذرة من الحقيقـة

* * *

والمذهب الرأسمـالي يتبنى الحريـة الاجتماعيـة الشكلية ، مؤمنـاً بأن الحـرية الشكلية هي التجسيد الكامل لمفهوم الحريـة . و(أما الحـرية الجـوهريـة) ـ على حـد تعبيرنـا فيما سبق ـ فـهي تعني في رأيـه القدرة عـلى الاستفادة من الحـرية ، وليست هي الحرية نفسها . ولذلك فهو لا يعنى بتوفير القـدرة لدى المـرء ومنحه الحرية الجـوهريـة ، وإنما يتـرك ذلك الى مـا تسنح لـه من فرص ويـظفر بـه من إمكانات ، مكتفياً بتوفـير الحريـة الشكلية ، بـالسماح لـه بممارسـة مختلف ألوان النشـاط الاقتصـادي في سبيـل الغـايـات التي يسعى الى تحقيقهـا ، ورفض أي سلطة اجتماعية تمارس الضغـط والإكراه ، في حقل من حقول الحياة .

فللرأسمـالية مـوقف سلبي تجاه الحـرية الجـوهـريـة . ومـوقف إيجـابي تجـاه الحـرية الشكليـة ، أي انها لا تعنى بتوفـير الحريـة الأولى ، وأنما تكفـل للأفـراد

الحرية الشكلية فقط .

وتوجد في رأي الرأسمالية مبررات لذلك الموقف السلبي تجاه الحرية الجوهرية تتلخص في أمرين :

أحدهما : ان طاقة المذهب الاجتماعي - أي مذهب كان - قاصرة عن توفير الحرية الجوهرية لكل شخص ، وضمان القدرة على تحقيق كل ما يسعى نحوه ويهدف اليه . لأن كثيراً من الأفراد يفقدون المواهب والكفاءات الخاصة ، التي تعتبر ضرورية لتحقيق أهدافهم ، وليس في إمكان المذهب ان يجعل من المغمور نابغاً ، او من البليد عبقرياً ، كما ان كثيراً من الأهداف لا يمكن ان يضمن لكل الأفراد الفوز بها ، فليس من المعقول - مثلاً - ان يصبح كل فرد رئيساً للدولة ، وان يضمن للأفراد جميعاً القدرة على استلام منصب الرئاسة فعلاً ، وإنما الشيء المعقول : أن يفسح المجال أمام كل فرد ليخوض المعترك السياسي او الاقتصادي ، ويجرب مواهبه . فإما ان ينجح ويصل الى الذروة ، وإما ان يقف في منتصف الطريق ، وإما ان يعود من المعركة خاسراً ، وعلى أي حال فهو المسؤول الأخير عن مصيره في المعترك ، ومدى نجاحه أو فشله .

والأمر الآخر : الذي تبرر به الرأسمالية تخليها عن الحرية الجوهرية : هو ان منح الفرد هذه الحرية ، بتقديم الضمانات الكافية لنجاحه في أي سبيل يسلكه ، يضعف الى مدى بعيد شعور الفرد بالمسؤولية ، ويخمد الجذوة الحرارية فيه ، التي تدفعه الى النشاط ، وتفرض عليه مزيداً من اليقظة والانتباه . لأنه ما دام قد ضمن المذهب له نجاحه ، فلا حاجة به الى الإعتماد على شخصه ، واستثمار قدرته ومواهبه ، كما كان حرياً به ان يفعل لو لم يوفر المذهب له الحرية الجوهرية ، والضمانات اللازمة .

وكلا هذين المبررين صحيح الى حد ما ، ولكن لا بالشكل الذي تقرره الرأسمالية ، وترفض على أساسه فكرة الحرية الجوهرية والضمان رفضاً تاماً . فإن ضمان الحصول على أي شيء ، يسعى اليه الفرد في مجال نشاطه

الإقتصادي وإن كان حلماً خيالياً غير ممكن التحقيق ، ومن الشطط أن يكلف المذهب الاجتماعي بتحقيقه . . غير ان توفير حد أدنى من الحرية الجوهرية في المجال الاقتصادي ، وإعطاء ضمانات كافية لمستوى معين من المعيشة ، مهما كانت فرص الانسان وشروطه . . ليس شيئاً مثالياً متعذر التحقيق ، ولا سبباً في تجميد المواهب وطاقات النمو والتكامل في الإنسان ، ما دامت المستويات الأكثر رقياً قيد التنافس الحر ، فهي تتطلب من الأفراد جهداً ونشاطاً ، وتنمي فيهم الاعتماد على أنفسهم .

فالرأسمالية إذن لا تستطيع ان تستند في موقفها السلبي من الحرية الجوهرية والضمان ، الى استحالة اعطاء مثل هذا الضمان ، او القول : بأن هذا الضمان يشل الطاقة الحرارية في النشاط الانساني . . ما دام يمكن للمذهب ان يوفر درجة معقولة من الضمان ، ويفتح خارج حدود هذه الدرجة مجالات للتنافس ، الذي يذكي القابليات وينميها .

والحقيقة : ان موقف الرأسمالية السلبي من فكرة الضمان والحرية الجوهرية كان نتيجة حتمية لموقفها الايجابي من الحرية الشكلية . لأنها حين تبنت الحرية الشكلية ، وأقامت كيانها المذهبي عليها ـ كان من الضروري لها ان ترفض فكرة الضمان ، وتقف موقفها السلبي من الحرية الجوهرية ، لأن الحرية الجوهرية والحرية الشكلية متعارضتان . فلا يمكن توفير الحرية الجوهرية في مجتمع يؤمن بمبدأ الحرية الشكلية ، ويحرص على توفيرها لجميع الأفراد في مختلف المجالات ، فإن حرية رجال الأعمال في استخدام العامل ورفضه ، وحرية أصحاب الثروات في التصرف في أموالهم طبقاً لمصالحهم الخاصة ، كما يقرره مبدأ الحرية الشكلية . يعني عدم إمكان وضع مبدأ ضمان العمل للعامل ، او ضمان المعيشة لغير العامل من العاجزين ، لأن وضع مثل هذه الضمانات لا يمكن ان يتم بدون تحديد تلك الحريات ، التي يتمتع بها أصحاب العمل وأرباب الثروة . فإما ان يسمح لأصحاب العمل او المال بالتصرف وفقاً لإرادتهم ، فتوفر بذلك لهم الحرية الشكلية ، ويصبح من غير الممكن إعطاء ضمانات للعمل او المعيشة . وإما ان تعطى هذه الضمانات فلا

يسمح لأصحاب العمل والمال ان يتصرفوا كما يحلو لهم ، وفي ذلك خروج على مبدأ الحرية الشكلية ، القائل : بضرورة السماح لكل أحد بالتصرف في المجال الاقتصادي كما يريد . ولما كانت الرأسمالية تؤمن بهذا المبدأ ، فقد وجدت نفسها مضطرة الى رفض فكرة الضمان ، فكرة الحرية الجوهرية ، حفاظاً على توفير الحرية الشكلية لجميع الأفراد على السواء

وبينما أخذ المجتمع الرأسمالي بالحرية الشكلية ، وطرح الحرية الجوهرية وفكرة الضمان جانباً ، وقف المجتمع الاشتراكي موقفاً معاكساً ، إذ قضت الاشتراكية الماركسية فيه على الحرية الشكلية ، بإقامة جهاز دكتاتوري يتولى السلطة المطلقة في البلاد . وزعمت أنها عوضت عن تلك الحرية الشكلية بحرية جوهرية ، أي بما تقدمه للمواطنين من ضمانات للعمل والحياة .

وهكذا أخذ كل من المذهبين بجانب من الحرية ، وطرح الجانب الآخر ولم يحل هذا التناقض المستقطب بين الحرية الشكلية والحرية الجوهرية ، او بين الشكل والجوهر . . إلا في الإسلام ، الذي آمن بحاجة المجتمع الى كلا اللونين من الحرية ، فوفر للمجتمع الحرية الجوهرية بوضع درجة معقولة من الضمان تسمح لجميع أفراد المجتمع الإسلامي بالحياة الكريمة ، وممارسة متطلباتها الضرورية ، ولم يعترف في حدود هذا الضمان بالحرية . وفي نفس الوقت لم يجعل من هذا الضمان مبرراً للقضاء على الحرية الشكلية ، وهدر قيمتها الذاتية والموضوعية ، بل فتح السبيل أمام كل فرد خارج حدود الضمان ، ومنحه من الحريات ما ينسجم مع مفاهيمه عن الكون والحياة فالمرء مضمون بدرجة وفي حدود خاصة ، وحر خارج هذه الحدود . وهكذا امتزجت الحرية الجوهرية والحرية الشكلية معاً ، في التصميم الإسلامي هذا الامتزاج الرائع الذي لم تتجّه الانسانية ـ في غير ظل الاسلام ـ الى التفكير فيه وتحقيقه ، إلا في غضون هذا القرن الاخير ، إذ بدأت المحاولات الى إقرار مبدأ الضمان ، والتوفيق بينه وبين الحرية ، بعد ان فشلت تجربة الحرية الرأسمالية فشلاً مريراً .

* * *

وعلى أي حال فقد ضحت الرأسمالية بفكرة الضمان والحرية الجوهرية في سبيل الحرية الشكلية .

وهنا نصل الى النقطة الأساسية في دراستنا ، لنتساءل : ما هي تلك القيم التي ترتكز عليها الحرية الشكلية في المذهب الرأسمالي ، والتي سمحت لرأسمالية ان تهدر جوهر الحرية وضماناتها في سبيلها ؟؟!

ويجب ان نستبعد هنا كل المحاولات الرامية ، الى تبرير الحرية الشكلية بمبررات موضوعية اجتماعية ، كوصفها بأنها أداة لتوفير الانتاج العام ، او لتحقيق الرفاه الاجتماعي . فقد مرت بنا هذه المبررات ودرسناها ، ولم تصمد للدرس والامتحان ، وإنما نعنى الآن بمحاولة الرأسمالية ، لتفسير قيمة الحرية تفسيراً ذاتياً .

فقد يقال بهذا الصدد : ان الحرية جزء من كيان الإنسان ، وإذا سلب الإنسان حريته فقد بذلك كرامته ، ومعناه الانساني الذي يتميز به عن سائر الكائنات ، وهذا التعبير المهلهل لا ينطوي على تحليل علمي للقيمة الذاتية للحرية ، ولا يمكن ان يجذب سوى من يستهويه التلاعب بالألفاظ ، لأن الإنسان إنما يتميز كيانه الانساني الخاص عن سائر الكائنات ، بالحرية الطبيعية ، بوصفه كائناً طبيعياً ، لا بالحرية الاجتماعية باعتباره كائناً اجتماعياً فالحرية التي تعتبر شيئاً من كيان الانسان : هي الحرية الطبيعية ، لا الاجتماعية التي تمنح وتسلب تبعاً للمذهب الاجتماعي السائد .

وقد يقال : ان الحرية بمدلولها الاجتماعي تعبر عن نزعة أصيلة في نفس الإنسان ، وحاجة من حاجاته الجوهرية . فالانسان بوصفه يتمتع بالحرية الطبيعية . يميل ذاتياً الى ان يكون حراً ، من ناحية المجتمع الذي يعيش ضمنه ، في سلوكه وعلاقاته مع الآخرين ، كما كان حراً من الناحية الطبيعية . ومن وظيفة المذهب الاجتماعي ان يعترف بالنزعات والميول الاصيلة في الانسان ، ويضمن إشباعها ، لكي يصبح مذهباً واقعياً ينسجم مع الطبيعة الانسانية التي يعالجها ويشرّع لها فلا يمكن لمذهب إذن ان يكبت في الانسان نزعته الاصيلة الى الحرية .

وهـذا صحيح الى حـد ما . ولكننـا نقـول من النـاحيـة الأخـرى : ان من وظيفة المذهب الاجتماعي ، الذي يريد ان يـرسي بنيانـه على قـواعد مكينـة من النفس البشرية : أن يعترف بمختلف النزعات الأصيلة في الانسان ، وبحـاجاتـه الجـوهريـة المتنوعـة ، ويسعى الى التوفيق والملائمة بينهـا . وليس من المستسـاغ لكي يكـون المـذهب واقعيـاً وإنسـانيـاً ، ان يعتـرف بـإحـدى تلك النـزعـات الأصيلة ، ويضمن إشبـاعها الى أقصى حـد ، على حسـاب النزعـات الأخرى . فـالحـرية مثـلاً وإن كانت نـزعة أصيلة في الانسـان ، لأنه يـرفض بطبعـه القسر والضغط والاكـراه ، ولكن لهذا الإنسـان حـاجـات جـوهـريـة ، وميـولاً أصيلة أخرى . فهو بحاجة ماسة ـ مثـلاً ـ الى شيء من السكينة والاطمئنان في حياتـه ، لأن القلق يـرعبه كـما ينغصه الضغط والاكـراه . فاذا فقـد كل الضمـانـات التي يمكن للمجتمـع أن يؤديهـا لـه في حيـاتـه ومعيشتـه ، خسر بـذلـك حـاجـة من حاجاتـه الجوهـرية ، وحـرم من إشباع ميله الأصيـل الى الاستقرار والثقـة ، كما انـه إذا خسر حريتـه تمامـاً ، وقام جهـاز اجتمـاعي يمـلي عليـه ارادتـه بـالضغط والاكراه . كان قد فقد حـاجة جـوهريـة أخرى ، وهي حـاجته الى الحـرية التي تعبـر عن نزعـة أصيلة في نفسه . فـالتوفيق الـدقيق الحكيم بين حـاجة الانسـان الأصيلة الى الحـرية ، وحـاجته الأصيلة الى شيء من الإستقـرار والثقة ، وسـائر حاجاته الأصيلة الأخرى . هو العملية التي يجب ان يؤديها المذهب لـلانسانيـة ، إذا حـاول ان يكون واقعيـاً ، قائـماً على أسس راسخـة من الـواقـع الانسـاني . وأما ان تطرح الميـول والحاجـات الأخرى جـانبـاً ، ويضحى بهـا لحساب حـاجة أصيلة واحـدة ، كي يتـوفـر إشبـاعهـا الى ابعد الحـدود كـما فعـل المـذهب الرأسمالي . فهذا يتعارض مع أبسط الواجبات المذهبية .

* * *

وأخيراً : فإن موقف الرأسمالية من الحرية والضمـان ، لئن كان خـطأ فهو مـع هذا ينسجم مـع الإطـار العـام للتفكـير الـرأسمـالي كـل الانسجـام . لأن الضمان ينطوي على فكرة تحديد حـريات الأفـراد والضغط عليها ، ولا تستـطيع الرأسمالية ان تجد لهذا الضغط والتحديد مسوغاً ، على أساس مفاهيمهـا العامـة

عن الكون والانسان .

وذلك ان الضغط والتحديد ، قد يستمد مبرره من الضرورة التاريخية ، كما تعتقد الماركسية في ضوء المادية التاريخية ، إذ ترى ان دكتاتورية البروليتاريا ، التي تمارس سياسة الضغط والتحديد من الحريات في المجتمع الاشتراكي . . تنبع من الضرورة الحتمية لقوانين التاريخ .

ولكن الرأسمالية لا تؤمن بالمادية التاريخية ، بتسلسلها الماركسي الخاص .

وقد يستمد الضغط والتحديد مبرره من الإيمان بسلطة عليا ، تمتلك حق تنظيم الإنسانية وتوجيهها في حياتها ، ووضع الضمانات المحددة لحريات الأفراد ، كما يعتقد الدين ، إذ يرى أن للإنسان خالقاً حكيماً من حقه ان يصنع له وجوده الاجتماعي ، ويحدد طريقته في الحياة .

وهذا ما لا يمكن للرأسمالية ان تقره ، في ضوء مفهومها الأساسي القائل : بفصل الدين عن واقع الحياة ، وسحبه من كل الحقول الاجتماعية العامة .

وقد يبرر الضغط والتحديد ، بوصفه قوة نابعة من داخل الإنسان ، ومفروضة عليه من ضميره الذي يفرض عليه قيماً خلقية ، وحدوداً معينة لسلوكه مع الآخرين وموقفه من المجتمع . . ولكن الضمير ليس بمفهومه في فلسفة الأخلاق عند الرأسمالية ، إلا انعكاساً داخلياً للعرف او العادات ، او أي تحديد آخر يفرض على الفرد من الخارج . فالضمير في نهاية التحليل ضغط خارجي ، وليس نابعاً من الأعماق الداخلية .

وهكذا تنتهي الرأسمالية الى العجز عن تفسير الضغط على الحرية ، عن طريق الضرورة التاريخية ، او الدين ، او الضمير .

وهكذا يرتبط موقفها من الحرية بجذورها الفكرية ، ومفاهيمها الرئيسية عن الكون والإنسان ، عن التاريخ والدين والأخلاق .

وعلى هذا الأساس وضعت الرأسمالية مفهومها السياسي عن الحكومة ،

ومختلف السلطات الاجتماعية . فهي لا ترى مبرراً لتدخل هذه السلطات في حريات الأفراد ، إلا بالقدر الذي يتطلبه الحفاظ عليها ، وصيانتها عن الفوضى والاصطدام ، لأن هذا هو القدر الذي يسمح به الأفراد أنفسهم . وأما التدخل خارج هذه الحدود ، فلا مسوغ له من حتمية تاريخية ، او دين ، او قيم وأخلاق . ومن الطبيعي عندئذٍ ان تنتهي الرأسمالية من تسلسلها الفكري الى : التأكيد على الحرية في المجال الاقتصادي ، ورفض فكرة قيام السلطة بوضع أي ضمانات او تحديدات .

هذه هي مفاهيم الرأسمالية في ترابطها العام ، الذي ينتهي الى الأسس الفكرية العامة .

وهذه هي وجهة النظر التي يجب تمحيص تلك المفاهيم ، وبالتالي تفنيدها على أساس تلك النظرة .

اقتصادنا في معالمه الرئيسية

١ ـ الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي
٢ ـ الاقتصاد الاسلامي جزء من كل
٣ ـ الاطار العام للاقتصاد الاسلامي
٤ ـ الاقتصاد الاسلامي ليس علماً
٥ ـ علاقات التوزيع منفصلة عن شكل الانتاج
٦ ـ المشكلة الاقتصادية في نظر الاسلام ، وحلولها



الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي

يتألف الهيكل العام للاقتصاد الاسلامي من أركان رئيسية ثلاثة يتحدد وفقاً لها محتواه المذهبي ، ويتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى في خطوطها العريضة . وهذه الأركان هي كما يلي :

١ ـ مبدأ الملكية المزدوجة .

٢ ـ مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود .

٣ ـ مبدأ العدالة الاجتماعية .

وسوف نتناول هذه الأركان الرئيسية بالشرح والتفسير ، فنكوّن فكرة عامة عن الاقتصاد الاسلامي ، كي يتاح لنا مجال البحث بصورة أوسع ، في تفاصيله وخصائصه المذهبية .

١ ـ مبدأ الملكية المزدوجة

يختلف الإسلام عن الرأسمالية والاشتراكية ، في نوعية الملكية التي يقررها اختلافاً جوهرياً .

فالمجتمع الرأسمالي يؤمن بالشكل الخاص الفردي للملكية ، اي بالملكية الخاصة ، كقاعدة عامة . فهو يسمح للأفراد بالملكية الخاصة لمختلف أنواع

الثروة في البلاد تبعاً لنشاطاتهم وظروفهم . ولا يعترف بالملكية العامة إلا حين تفرض الضرورة الاجتماعية ، وتبرهن التجربة على وجوب تأميم هذا المرفق او ذاك . فتكون هذه الضرورة حالة استثنائية ، يضطر المجتمع الرأسمالي - على أساسها - الى الخروج عن مبدأ الملكية الخاصة ، واستثناء مرفق او ثروة معينة من مجالها .

والمجتمع الاشتراكي على العكس تماماً من ذلك . فإن الملكية الإشتراكية فيه هي المبدأ العام ، الذي يطبق على كل أنواع الثروة في البلاد . وليست الملكية الخاصة لبعض الثروات في نظره إلا شذوذاً واستثناءاً ، قد يعترف به أحياناً بحكم ضرورة اجتماعية قاهرة .

وعلى أساس هاتين النظرتين المتعاكستين ، للرأسمالية والاشتراكية ، يطلق اسم : (المجتمع الرأسمالي) ، على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة بوصفها المبدأ الوحيد ، وبالتأميم باعتباره استثناءاً ومعالجة لضرورة اجتماعية ، كما يطلق إسم : (المجتمع الاشتراكي) على كل مجتمع يرى ان الملكية الاشتراكية هي المبدأ ، ولا يعترف بالملكية الخاصة إلا في حالات استثنائية .

وأما المجتمع الاسلامي فلا تنطبق عليه الصفة الأساسية لكل من المجتمعين . لأن المذهب الاسلامي لا يتفق مع الرأسمالية في القول : بأن الملكية الخاصة هي المبدأ ، ولا مع الاشتراكية في اعتبارها للملكية الاشتراكية مبدأ عاماً ، بل إنه يقرر الأشكال المختلفة للملكية في وقت واحد ، فيضع بذلك مبدأ الملكية المزدوجة (الملكية ذات الأشكال المتنوعة) بدلاً عن مبدأ الشكل الواحد للملكية ، الذي أخذت به الرأسمالية والاشتراكية . فهو يؤمن بالملكية الخاصة ، والملكية العامة ، وملكية الدولة . ويخصص لكل واحد من هذه الأشكال الثلاثة للملكية حقلاً خاصاً تعمل فيه ، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً واستثناءاً ، او علاجاً موقتاً اقتضته الظروف .

ولهذا كان من الخطأ ان يسمي المجتمع الإسلامي : مجتمعاً رأسمالياً وإن سمح بالملكية الخاصة ، لعدة من رؤوس الأموال ووسائل الإنتاج ، لأن

الملكيـة الخاصـة عنده ليست هي القـاعدة العـامة . كـما ان من الخطأ ان نـطلق عـلى المجتمـع الاسـلامي اسم المجتمـع الاشتـراكي ، وإن أخـذ بمبـدأ الملكيـة العامـة، وملكية الدولة في بعـض الثروات ورؤوس الأمـوال، لأن الشكل الاشتراكي للملكية ليس هو القاعـدة العامـة في رأيه . وكـذلك من الخـطأ أيضاً أن يعتبر مزيجاً مركبـاً من هذا وذاك ، لأن تنـوع الأشكال الـرئيسية للملكيـة في المجتمـع الاسـلامي ، لا يعني ان الاسـلام مـزج بـين المـذهبـين : الـرأسمـالي والاشتراكي ، وأخذ من كـل منهما جـانباً . . وإنمـا يعبر ذلـك التنوع في أشكـال الملكيـة عن : تصميم مذهبي أصيـل ، قائم عـلى أسس وقواعـدفكرية معينـة ، ومـوضوع ضمن إطـار خاص من القيم والمفـاهيم ، تنـاقض الأسس والقـواعـد والقيم والمفاهيم التي قامت عليها الرأسمالية الحرة ، والاشتراكية الماركسية .

وليس هنـاك أدل على صحـة الموقف الاسـلامي من الملكيـة ، القـائم عـلى أساس مبدأ الملكية المزدوجة . مـن واقع التجـربتين الـرأسماليـة والإشتراكيـة . فـإن كلتا التجـربتين اضـطرتا الى الاعتـراف بالشكـل الآخـر للملكيـة ، الـذي يتعارض مع القاعدة العـامة فيهـما ، لأن الواقـع برهن عـلى خطأ الفكـرة القائلة بالشكل الواحد للملكيـة . فقد بـدأ المجتمع الـرأسمالي منـذ أمد طـويل يـأخذ بفكرة التأميم ، وينزع عن بعض المرافق إطـار الملكية الخـاصة . وليست حـركة التأميم هذه الا اعترافاً ضمنياً من المجتمعات الرأسمالية : بعـدم جدارة المبـدأ الرأسمالي في الملكيـة ، ومحاولـة لمعالجـة ما نجم عن ذلـك المبدأ من مضـاعفات وتناقضات .

كما ان المجتمع الاشتراكي من الناحيـة الأخرى ، وجـد نفسه ـ بـالرغم من حداثته ـ مضطراً أيضاً الى الاعتراف بالملكية الخاصة ، قانونياً حينـاً وبشكل غـير قانوني أحياناً أخرى . فمن اعترافه القانـوني بذلـك ، ما تضمنتـه المادة السـابعة في الـدستور السـوفيـاتي ، من النص عـلى ان لكـل عـائلة من عـوائـل المزرعـة التعـاونية ، بـالاضافـة الى دخلها الأسـاسي الذي يـأتيها من اقتصـاد المـزرعـة التعاونية المشترك قطعـة من الأرض خاصـة بها ، وملحقـة بمحل السكـن ، ولهـا في الأرض اقتصـاد إضـافي ومنـزل للسكني ومـاشيـة منتجـة وطيـور وأدوات

زراعية بسيطة . . كملكية خاصة . وكذلك سمحت المادة التاسعة بتملك الفلاحين الفرديين والحرفيين ، لمشاريع اقتصادية صغيرة ، وقيام هذه الملكيات الصغيرة الى جانب النظام الاشتراكي السائد .

٢ ـ مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود

والثاني من أركان الاقتصاد الاسلامي ، السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة ، بحدود من القيم المعنوية والخلقية التي يؤمن بها الاسلام .

وفي هذا الركن نجد أيضاً الاختلاف البارز بين الاقتصاد الاسلامي ، والاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي . فبينما يمارس الأفراد حريات غير محدودة في ظل الاقتصاد الرأسمالي ، وبينما يصادر الاقتصاد الاشتراكي حريات الجميع . . يقف الاسلام موقفه الذي يتفق مع طبيعته العامة ، فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق القيم والمثل ، التي تهذب الحرية وتصقلها ، وتجعل منها أداة خير للانسانية كلها .

والتحديد الاسلامي للحرية الاجتماعية في الحقل الاقتصادي على قسمين :

أحدهما : التحديد الذاتي الذي ينبع من أعماق النفس ، ويستمد قوته ورصيده من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية .

والآخر : التحديد الموضوعي الذي يعبر عن قوة خارجية ، تحدد السلوك الاجتماعي وتضبطه .

أما التحديد الذاتي : فهو يتكون طبيعياً في ظل التربية الخاصة ، التي ينشيء الاسلام عليها الفرد في المجتمع الذي يتحكم الاسلام في كل مرافق حياته (المجتمع الإسلامي) . فإن للاطارات الفكرية والروحية التي يصوغ الاسلام الشخصية الاسلامية ضمنها ، حين يعطي فرصة مباشرة واقع الحياة

وصنع التاريخ على أساسه .. إن لتلك الإطارات قوتها المعنوية الهائلة ، وتأثيرها الكبير في التحديد ذاتياً وطبيعياً من الحرية ، الممنوحة لأفراد المجتمع الاسلامي ، وتوجيهها توجيهاً مهذباً صالحاً ، دون ان يشعر الأفراد بسلب شيء من حريتهم ، لأن التحديد نبع من واقعهم الروحي والفكري ، فلا يجدون فيه حداً لحرياتهم . ولذلك لم يكن التحديد الذاتي تحديداً للحرية في الحقيقة ، وإنما هو عملية إنشاء للمحتوى الداخلي للانسان الحر ، إنشاءاً معنوياً صالحاً ، حيث تؤدي الحرية في ظله رسالتها الصحيحة .

وقد كان لهذا التحديد الذاتي نتائجه الرائعة ، وآثاره الكبيرة في تكوين طبيعة المجتمع الاسلامي ومزاجه العام ، وبالرغم من أن التجربة الإسلامية الكاملة كانت قصيرة الأمد ، فقد آتت ثمارها ، وفجّرت في النفس البشرية امكاناتها المثالية العالية ، ومنحتها رصيداً روحياً زاخراً بمشاعر العدل والخير والاحسان ولو قدر لتلك التجربة ان تستمر وتمتد في عمر الانسانية ، أكثر مما امتدت في شوطها التاريخي القصير ، لاستطاعت ان تبرهن على كفاءة الإنسانية لخلافة الأرض ، ولصنعت عالماً جديداً زاخراً بمشاعر العدل والرحمة ، واجتثت من النفس البشرية أكثر ما يمكن استئصاله من عناصر الشر ، ودوافع الظلم والفساد .

وناهيك من نتائج التحديد الذاتي ، انه ظل وحده هو الضامن الأساسي لأعمال البر والخير في مجتمع المسلمين ، منذ خسر الإسلام تجربته للحياة . وفقد قيادته السياسية وإمامته الإجتماعية ، وبالرغم من ابتعاد المسلمين عن روح تلك التجربة والقيادة ، بعداً زمنياً امتد قروناً عديدة ، وبعداً روحياً يقدر بانخفاض مستوياتهم الفكرية والنفسية ، واعتيادهم على ألوان أخرى للحياة الاجتماعية والسياسية .. بالرغم من ذلك كله فقد كان للتحديد الذاتي ، الذي وضع الإسلام نواته في تجربته الكاملة للحياة ، دوره الإيجابي الفعال ، في ضمان أعمال البر والخير ، التي تتمثل في إقدام الملايين من المسلمين بملء حريتهم ، المتبلورة في إطار ذلك التحديد ، على دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله ، والمساهمة في تحقيق مفاهيم الاسلام عن العدل الاجتماعي ، فماذا تقدر

من نتـائج في ضـوء هذا الـواقع ، لـو كان هؤلاء المسلمـون يعيشـون التجـربـة الإسلامية الكاملة ، وكان مجتمعهم تجسيـداً كامـلاً للاسـلام ، في أفكاره وقيمـه وسياسته ، وتعبيراً عملياً عن مفاهيمه ومثله .

* * *

وأما التحديد الموضوعي للحرية ، فنعني به : التحـديد الـذي يفرض عـلى الفـرد في المجتمع الإسـلامي من خارج ، بقـوة الشرع . ويقـوم هذا التحـديـد الموضوعي للحـرية في الإسـلام ، على المبـدأ القائـل : إنه لا حـرية للشخص فيـما نصت عليه الشـريعة المقـدسة ، من ألـوان النشاط التي تتعـارض مع المثـل والغايات التي يؤمن الإسلام بضرورتها .

وقد تم تنفيذ هذا المبدأ في الإسلام بالطريقة التالية :

أولاً : كفلت الشريعة في مصادرها العـامة ، النص عـلى المنع عن مجمـوعة من النشاطات الاقتصـادية والاجتمـاعية ، المعيقـة - في نظر الإسلام ، تحقيق المثل والقيم التي يتبناها الاسلام ، كالربا والاحتكار وغير ذلك .

وثـانياً : وضعت الشـريعة مبـدأ إشـراف ولي الأمـر عـلى النشـاط العـام ، وتدخّل الدولة لحماية المصالح العامة وحراستها ، بالتحديـد من حريـات الأفراد فيـما يمارسـون من أعمال . وقـد كان وضـع الاسلام لهـذا المبدأ ضـروريـاً لكي يضمن تحقيق مثله ومفـاهيمـه في العـدالـة الاجتمـاعيـة عـلى مـر الـزمن . فـإن متـطلبات العـدالة الاجتمـاعية التي يـدعـو اليهـا الاسـلام ، تختلف بـاختـلاف الظروف الاقتصادية للمجتمع ، والأوضاع الماديـة التي تكتنفه فقـد يكون القيـام بعمـل مضراً بـالمجتمع وكيـانـه الضـروري ، في زمـان دون زمـان ، فـلا يمكن تفصيل ذلك في صيغ دستورية ثابتة وإنما السبيل الوحيـد هو فسـح المجال لـولي الأمر ، ليمارس وظيفته بصفته سلطة مراقبة وموجهة ، ومحددة لحريات الأفراد فيما يفعلون او يتركون من الأمور المبـاحة في الشـرع ، وفقاً للمثـل الاسلامي في المجتمع .

والأصل التشريعي لمبدأ الإشراف والتـدخل هـو القرآن الكـريم ، في قولـه

تعالى : ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ . فإن هذا النص دل بوضوح على وجوب إطاعة أولي الأمر . ولا خلاف بين المسلمين ، في ان أولي الأمر هم أصحاب السلطة الشرعية في المجتمع الإسلامي ، وإن اختلفوا في تعيينهم وتحديد شروطهم وصفاتهم . فللسلطة الاسلامية العليا إذن حق الطاعة والتدخل ، لحماية المجتمع وتحقيق التوازن الإسلامي فيه ، على ان يكون هذا التدخل ضمن دائرة الشريعة المقدسة . فلا يجوز للدولة او لولي الأمر ان يحلل الربا ، او يجيز الغش ، او يعطل قانون الإرث ، او يلغي ملكية ثابتة في المجتمع على أساس إسلامي . . وإنما يسمح لولي الأمر في الإسلام ، بالنسبة الى التصرفات والأعمال المباحة في الشريعة ان يتدخل فيها ، فيمنع عنها او يأمر بها وفقاً للمثل ا لاسلامي للمجتمع . فإحياء الأرض ، واستخراج المعادن ، وشق الأنهار ، وغير ذلك من ألوان النشاط والاتجار أعمال مباحة سمحت بها الشريعة سماحاً عاماً ووضعت لكل عمل نتائجه الشرعية التي تترتب عليه ، فإذا رأى ولي الأمر ان يمنع عن القيام بشيء من تلك التصرفات او يأمر به ، في حدود صلاحياته . . كان له ذلك ، وفقاً للمبدأ الآنف الذكر .

وقد كان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ يطبق مبدأ التدخل هذا ، حين تقضي الحاجة ويتطلب الموقف شيئاً من التدخل والتوجيه . ومن أمثلة ذلك ما جاء في الحديث الصحيح ـ عنه صلى الله عليه وآله ـ من أنه قضى بين أهل المدينة في مشارب النخل : إنه لا يمنع نفع الشيء . وقضى بين أهل البادية : إنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء ، وقال لا ضرر ولا ضرار[1] . فإن من الواضح لدى الفقهاء : ان منع نفع الشيء او فضل الماء ، ليس محرماً بصورة عامة في الشريعة المقدسة . وفي هذا الضوء نعرف : ان النبي لم يحرم على أهل المدينة منع نفع الشيء ، او منع فضل الماء بصفته رسولاً مبلغاً للأحكام الشرعية العامة وإنما حرم ذلك بوصفه ولي الأمر ، المسؤول عن تنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع وتوجيهها توجيهاً لا يتعارض مع المصلحة

(١) الوسائل ٣ كتاب إحياء الموات .

العامة التي يقدرها . وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل الرواية تعبر عن تحريم النبي (ص) : بالقضاء لا بالنهي ، نظراً الى ان القضاء لون من الحكم[1] .

وسوف نتناول هذا المبدأ (مبدأ الاشراف التدخل) ، بشكل أوسع وبصورة أكثر وضوحاً وتحديداً في بحث مقبل .

٣ ـ مبدأ العدالة الاجتماعية

والركن الثالث في الاقتصاد الاسلامي . هو مبدأ العدالة الاجتماعية التي جسدها الاسلام ، فيما زود به نظام توزيع الثروة في المجتمع الاسلامي من عناصر وضمانات ، تكفل للتوزيع قدرته على تحقيق العدالة الاسلامية ، وانسجامه مع القيم التي يرتكز عليها . فإن الاسلام حين أدرج العدالة الاجتماعية ضمن المباديء الأساسية ، التي يتكون منها مذهبه الاقتصادي لم يتبن العدالة الاجتماعية بمفهومها التجريدي العام ، ولم يناد بها بشكل مفتوح لكل تفسير ، ولا أوكله الى المجتمعات الإنسانية التي تختلف في نظرتها للعدالة الاجتماعية ، باختلاف أفكارها الحضارية ومفاهيمها عن الحياة . . وإنما حدد

---

(١) وقد اعتقد بعض الفقهاء ، في قضاء النبي بأن لا يمنع فضل الماء او نفع الشيء : أنه نهي كراهة لا نهي تحريم . وانما اضطروا الى هذا اللون من التأويل وانتزاع طابع الحتم والوجوب عن قضاء النبي ، اعتقاداً منهم بأن الحديث لا يتحمل الا أحد معنيين : فإما ان يكون نهي النبي تحريماً ، فيصبح منع فضل الماء والكلاء محرماً في الشريعة ، كتحريم الخمر وغيره من المحرمات العامة . واما ان يكون النهي ترجيحاً واستحساناً ، لسخاء المالك بفضل ماله . ولما كان المعنى الأول غريباً عن الذهنية الفقهية ، فيجب الأخذ بالتفسير الثاني . ولكن هذا في الواقع لا يبرر تأويل قضاء النبي وتفسيره بالترجيح والاستحسان ، ما دام من الممكن ان نحتفظ لقضاء النبي بطابع الحتم والوجوب ، كما يشع به اللفظ ، ونفهمه بوصفه حكماً صدر من النبي بما هو ولي الأمر ، نظراً الى الظروف الخاصة التي كان المسلمون يعيشونها وليس حكماً شرعياً عاماً كتحريم الخمر او الميسر .

الإسلام هذا المفهوم وبلوره ، في مخطط اجتماعي معين ، واستطاع ـ بعد ذلك ـ ان يجسد هذا التصميم في واقع اجتماعي حي ، تنبض جميع شرايينه وأوردته بالمفهوم الإسلامي للعدالة .

فلا يكفي ان نعرف من الإسلام مناداته بالعدالة الاجتماعية ، وإنما يجب ان نعرف أيضاً تصوراته التفصيلية للعدالة ، ومدلولها الاسلامي الخاص .

والصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية تحتوي على مبدئين عامين ، لكل منهما خطوطه وتفصيلاته :

أحدهما : مبدأ التكافل العام .

والآخر : مبدأ التوازن الاجتماعي . وفي التكافل والتوازن بمفهومهما الاسلامي ، تحقق القيم الاجتماعية العادلة ، ويوجد المثل الاسلامي للعدالة الاجتماعية ، كما سنرى في فصل قادم .

وخطوات الإسلام التي خطاها في سبيل إيجاد المجتمع الإنساني الأفضل ، عبر تجربته التاريخية المشعة ، كانت واضحة وصريحة في اهتمامه بهذا الركن الرئيسي من اقتصاده .

وقد انعكس هذا الاهتمام ـ بوضوح في الخطاب الأول الذي ألقاه النبي (ص) ، وفي أول عمل سياسي باشره في دولته الجديدة .

فإن الرسول الأعظم دشن بياناته التوجيهية ـ كما في الرواية ـ بخطابه هذا :

« أما بعد أيها الناس فقدموا لأنفسكم ، تعلمن والله ليصعقن أحدكم ثم ليدعن غنمه ليس لها راع ، ثم ليقولن له ربه ألم يأتك رسولي فبلغك ، وآتيتك مالاً وأفضلت عليك ؟! فما قدمت لنفسك ؟! فلينظرن يميناً وشمالاً فلا يرى شيئاً ، ثم لينظرن قدامه فلا يرى غير جهنم . فمن استطاع ان يقي وجهه من ا لنار ـ ولو

بشق تمرة ـ فليفعل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فإنها تجزي الحسنة عشرة أمثالها الى سبعمائة ضعف ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته » .

وبدأ عمله السياسي بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، وتطبيق مبدأ التكافل بينهم ، بغية تحقيق العدالة الاجتماعية التي يتوخاها الإسلام .

فهذه هي الأركان الأساسية في الاقتصاد الاسلامي :

أولاً : ملكية ذات أشكال متنوعة ، يتحدد التوزيع في ضوئها .

ثانياً : حرية محدودة بالقيم الاسلامية ، في مجالات : الإنتاج والتبادل ، والاستهلاك .

ثالثاً : عدالة اجتماعية تكفل للمجتمع سعادته ، قوامها التكافل والتوازن .

* * *

وللمذهب الاقتصادي في الإسلام صفتان أساسيتان ، تشعان في مختلف خطوطه وتفاصيله ، وهما : الواقعية ، والأخلاقية . فالاقتصاد الاسلامي اقتصاد واقعي وأخلاقي معاً ، في غاياته التي يرمي الى تحقيقها ، وفي الطريقة التي يتخذها لذلك .

فهو اقتصاد واقعي في غايته ، لأنه يستهدف في أنظمته وقوانينه الغايات التي تنسجم مع واقع الإنسانية ، بطبيعتها ونوازعها وخصائصها العامة ، ويحاول دائماً ان لا يرهق الانسانية في حسابه التشريعي ، ولا يحلق بها في أجواء خيالية عالية فوق طاقاتها وإمكاناتها . . وإنما يقيم مخططه الاقتصادي دائماً على أساس النظرة الواقعية للانسان ، ويتوخى الغايات الواقعية التي تتفق مع تلك النظرة . فقد يلذ لاقتصاد خيالي كالشيوعية مثلاً ، ان يتبنى غاية غير واقعية ، ويرمي الى تحقيق إنسانية جديدة طاهرة من كل نوازع الأنانية ، قادرة على توزيع الأعمال والأموال بينها ، دون حاجة الى أداة حكومية تباشر

التوزيع ، سليمة من كل ألوان الاختلاف او الصراع . . . غير ان هذا لا يتفق مع طبيعة التشريع الإسلامي ، وما اتصف به من واقعية في غاياته وأهدافه .

وهو ـ الى هذا ـ واقعي في طريقته أيضاً . فكما يستهدف غايات واقعية ممكنة التحقيق ، كذلك يضمن تحقيق هذه الغايات ضماناً واقعياً مادياً ، ولا يكتفي بضمانات النصح والتوجيه ، التي يقدمها الوعاظ والمرشدون ، لأنه يريد أن يخرج تلك الأهداف الى حيز التنفيذ ، فلا يقنع بإيكالها الى رحمة الصدف والتقادير . فحين يستهدف مثلاً إيجاد التكافل العام في المجتمع ، لا يتوسل اليه بأساليب التوجيه واستثارة العواطف فحسب ، وإنما يسنده بضمان تشريعي ، يجعله ضروري التحقيق على كل حال .

والصفة الثانية للاقتصاد الإسلامي ، وهي الصفة الأخلاقية ، تعني ـ من ناحية الغاية ـ : أن الإسلام لا يستمد غاياته التي يسعى الى تحقيقها في حياة المجتمع الاقتصادية ، من ظروف مادية وشروط طبيعية مستقلة عن الإنسان نفسه ، كما تستوحي الماركسية غاياتها من وضع القوى المنتجة وظروفها . . وإنما ينظر الى تلك الغايات ، بوصفها معبرة عن قيم عملية ضرورية التحقيق من ناحية خلقية . فحين يقرر ضمان حياة العامل مثلاً ، لا يؤمن بأن هذا الضمان الاجتماعي الذي وضعه ، نابع من الظروف المادية للانتاج مثلاً ، وإنما يعتبره ممثلاً لقيمة عملية يجب تحقيقها ، كما سندرس ذلك بصورة مفصلة خلال بحوث هذا الفصل .

وتعني الصفة الخلقية ـ من ناحية الطريقة ـ : ان الإسلام يهتم بالعامل النفسي ، خلال الطريقة التي يضعها لتحقيق أهدافه وغاياته . فهو في الطريقة التي يضعها لذلك ، لا يتهم بالجانب الموضوعي فحسب ـ وهو ان تحقق تلك الغايات ـ وإنما يعنى بوجه خاص بمزج العامل النفسي والذاتي بالطريقة التي تحقق تلك الغايات . فقد يؤخذ من الغني مال لإشباع الفقير مثلاً ، ويتأتى بذلك للفقير ان يشبع حاجاته ، وتوجد بذلك الغاية الموضوعية التي يتوخاها الاقتصاد الإسلامي ، من وراء مبدأ التكافل . ولكن هذا ليس هو كل المسألة

في حساب الإسلام ، بل هناك الطريقة التي تم بها تحقيق التكافل العام . لأن هذه الطريقة قد تعني مجرد استعمال القوة في انتزاع ضريبة من الأغنياء لكفالة الفقراء . وهذا وإن كفى في تحقيق الجانب الموضوعي من المسألة ، أي إشباع الفقير . . ولكن الإسلام لا يقر ذلك ، ما دامت طريقة تحقيق التكافل مجردة عن الدافع الخلقي ، العامل الخير في نفس الغني . ولأجل ذلك تدخل الاسلام ، وجعل من الفرائض المالية ـ التي استهدف منها إيجاد التكافل ـ عبادات شرعية ، يجب ان تنبع عن دافع نفسي نيّر ، يدفع الانسان الى المساهمة في تحقيق غايات الاقتصاد الاسلامي ، بشكل واع مقصود ، طلباً بذلك رضا الله تعالى والقرب منه .

ولا غرو ان يكون للاسلام هذا الاهتمام بالعامل النفسي ، وهذا الحرص على تكوينه روحياً وفكرياً ، طبقاً لغاياته ومفاهيمه ، فإن لطبيعة العوامل الذاتية التي تعتلج في نفس الانسان ، أثرها الكبير في تكوين شخصية الانسان ، وتحديد محتواه الروحي ، كما ان للعامل الذاتي أثره الكبير على الحياة الاجتماعية ومشاكلها وحلولها . وقد بات من الواضح لدى الجميع اليوم : ان العامل النفسي يلعب دوراً رئيسياً في المجال الاقتصادي ، فهو يؤثر في حدوث الأزمات الدورية ، التي يضج من ويلاتها الاقتصاد الأوروبي . ويؤثر أيضاً على منحنى العرض والطلب ، وفي الكفاية الإنتاجية للعامل الى غير ذلك من عناصر الاقتصاد .

فالاسلام إذن لا يقتصر ـ في مذهبه وتعاليمه ـ على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع ، وإنما ينفذ الى أعماقه الروحية والفكرية ، ليوفق بين المحتوى الداخلي ، وما يرسمه من مخطط اقتصادي واجتماعي . ولا يكتفي في طريقته أن يتخذ أي أسلوب يكفل تحقيق غاياته ، وإنما يمزج هذا الأسلوب بالعامل الفنسي والدافع الذاتي الذي ينسجم مع تلك الغايات ومفاهيمها .

الاقتصاد الاسلامي جزء من كل

إننا في وعينا للاقتصاد الإسلامي ، لا يجوز ان ندرسه مجزءاً بعضه عن بعض . نظير ان ندرس حكم الإسلام بحرمة الربا ، او سماحه بالملكية الخاصة ، بصورة منفصلة عن سائر أجزاء المخطط العام . كما لا يجوز أيضاً ان ندرس مجموع الاقتصاد الإسلامي ، بوصفه شيئاً منفصلاً وكياناً مذهبياً مستقلاً ، عن سائر كيانات المذهب : الاجتماعية والسياسية ، الأخرى ، وعن طبيعة العلاقات القائمة بين تلك الكيانات . . . وإنما يجب ان نعي الاقتصاد الاسلامي ضمن الصيغة الإسلامية العامة ، التي تنظم شتى نواحي الحياة في المجتمع . فكما ندرك الشيء المحسوس ضمن صيغة عامة تتألف من مجموعة أشياء . وتختلف النظرة الى الشيء ضمن الصيغة العامة عن النظرة اليه خارج تلك الصيغة ، او ضمن صيغة أخرى ، حتى لقد يبدو الخط قصيراً ضمن تركيب معين من الخطوط ، ويبدو أطول من ذلك إذا تغير تركيب الخطوط . . كذلك أيضاً تلعب الصيغ العامة للمذاهب الاجتماعية ، دوراً مهماً في تقدير مخططاتها الإقتصادية . فمن الخطأ ان لا نعير الصيغة الإسلامية العامة أهميتها ، وأن لا ندخل في الحساب طبيعة العلاقة بين الاقتصاد وسائر أجزاء المذهب ، والتأثير المتبادل بينها في كيانه العضوي العام .

كما يجب ايضاً ان لا نفصل بين المذهب الإسلامي بصيغته العامة ، وبين أرضيته الخاصة التي أعدت له ، وهيأ فيها كل عناصر البقاء والقوة للمذهب . فكما ندرك الصيغ المحسوسة على أرضيات مختلفة ، وينسجم كل شكل مع أرضية معينة ، فقد لا تصلح أرضية لشكل آخر ، ولا يصلح ذلك الشكل

لأرضية أخرى . كذلك الصيغة العامة للمذهب ـ أي مذهب كان ـ تحتاج الى أرضية وتربة ، تتفق مع طبيعتها ، وتمدها بالعقيدة والمفاهيم والعواطف التي تلائمها فلا بد لدى تقدير الصيغة العامة للمذهب أن ندرسها على أساس التربة والأرضية المعدة لها ، أي ضمن إطارها العام .

وهكذا يتضح ان الاقتصاد الإسلامي مترابط في خطوطه وتفاصيله ، وهو بدوره جزء من صيغة عامة للحياة ، وهذه الصيغة لها أرضية خاصة بها ، ويوجد المجتمع الإسلامي الكامل حين يكتسب الصيغة والأرضية معاً ، حين يحصل على النبتة والتربة كليهما . ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي ، حين يدرس الاقتصاد الإسلامي بما هو مخطط مترابط ، وبوصفه جزءاً من الصيغة الإسلامية العامة للحياة ، التي ترتكز بدورها على التربة والأرضية التي أعدها الإسلام للمجتمع الإسلامي الصحيح .

* * *

وتتكون التربة أو الأرضية للمجتمع الإسلامي، ومذهبه الاجتماعي، من العناصر التالية :

أولاً : العقيدة ، وهي القاعدة المركزية في التفكير الإسلامي ، التي تحدد نظرة المسلم الرئيسية الى الكون بصورة عامة .

وثانياً : المفاهيم التي تعكس وجهة نظر الإسلام في تفسير الأشياء ، على ضوء النظرة العامة التي تبلورها العقيدة .

وثالثاً : العواطف والأحاسيس التي يتبنى الإسلام بثها وتنميتها ، الى صف تلك المفاهيم ، لأن المفهوم ـ بصفته فكرة إسلامية عن واقع معين ـ يفجر في نفس المسلم شعوراً خاصاً تجاه ذلك الواقع ، ويحدد اتجاهه العاطفي نحوه . فالعواطف الإسلامية وليدة المفاهيم الاسلامية ، والمفاهيم الاسلامية بدورها موضوعة في ضوء العقيدة الإسلامية الأساسية . ولنأخذ لذلك مثلاً من التقوى . ففي ظل عقيدة التوحيد ينشأ المفهوم الإسلامي عن التقوى ، القائل : إن التقوى هي ميزان الكرامة والتفاضل بين أفراد الإنسان ، وتتولد

عن هـذا المفهوم عـاطفة إسـلامية بـالنسبة الى التقـوى والمتقين ، وهي عـاطفـة الإجلال والاحترام .

فهـذه هي العنـاصر الثـلاثـة : العقيـدة ، والمفـاهيم ، والعـواطف ، التي تشترك في تكوين التربة الصالحة للمجتمع .

ثم يـأتي ـ بعد التـربة ـ دور الصيغـة الإسلاميـة العـامـة للحيـاة ، كـلاً لا يتجـزأ ، يمتد الى مختلف شعب الحيـاة . وعندمـا يستكمـل المجتمـع الإسـلامي تـربتـه وصيغتـه العـامـة ، عنـدئـذ فقط نستـطيـع ان نتـرقب من الاقتصـاد الإسـلامي ، ان يقـوم بـرسـالتـه الفـذة في الحيـاة الاقتصـاديـة ، وان يضمن للمجتمـع أسباب السعـادة والرفـاه ، وان نقطف منـه أعـظم الثمـار. وامـا ان ننتظر من الرسالة الإسـلامية الكبـرى ، ان تحقق كل أهـدافها من جـانب معين من جـوانب الحيـاة ، إذا طبقت في ذلـك الجـانب بصـورة منفصلة عن سـائـر شعب الحيـاة الأخـرى . . . فهـذا خـطأ . لأن الارتباط القـائم في التصميم الإسلامي الجبار للمجتمع ، بين كل جانب منه وجوانبه الأخرى ، يجعـل شأنـه شأن خريطة يضعها أبرع المهندسين لإنشاء عمـارة رائعة ، فليس في إمكـان هذه الخـريطة ان تعكس الجمـال والـروعـة ـ كـما أراد المهنـدس ـ إلا إذا طبقت بكـاملها ، وامـا إذا أخذنـا بها في بنـاء جزء من العمـارة فقط ، فليس من حقنا ان نتـرقب من هذا الجـزء ان يكون كـما أراد المهندس ، في تصميمـه للخـريـطة كلها . وكذلـك التصميم الاسلامي ، فـإن الاسلام اشتـرع نهجه الخـاص به ، وجعل منه الأداة الكاملة لاسعاد البشرية ، على ان يطبق هـذا النهج الاسـلامي العظيم في بيئة إسلامية ، قد صبغت على أساس الاسلام في وجـودها وأفكـارها وكيانها كله وان يطبق كـاملاً غـير منقوص يشـد بعضه بعضـاً ، فعزل كـل جزء من النهـج الاسلامي عن بيئتـه ـ وعن سائـر الأجزاء ـ معنـاه عزلـه عن شروطـه التي يتاح له في ظلها تحقيق هدفه الاسمى ، ولا يعتبر هذا طعناً في التوجيهات الاسلامية ، او تقليلاً من كفاءتهـا وجدارتهـا بقيادة المجتمـع فإنها في هـذا بمثابـة القـوانين العلميـة ، التي تؤتي ثمارهـا متى توافـرت الشـروط التي تقضيهـا هـذه القوانين .

* * *

ونحن لا نستطيع في عرضنا هذا ، ان نبرز جميع اوجه الارتباط في الاقتصاد الاسلامي ، وأوجه الارتباط والتفاعل بينه وبين سائر ما يتصل به من خصائص وعناصر إسلامية أخرى ، وإنما نقتصر على نماذج من ذلك كما يلي :

١ ـ ارتباط الاقتصاد الاسلامي بالعقيدة ، التي هي مصدر التموين الروحي للمذهب . فإن العقيدة تدفع المسلم الى التكيف وفقاً للمذهب ، بوصفه نابعاً من تلك العقيدة ، وتضفي على المذهب طابعاً إيمانياً وقيمة ذاتية ، بقطع النظر عن نوعية النتائج الموضوعية التي يسجلها في مجال التطبيق العملي ، وتخلق في نفس المسلم شعوراً بالاطمئنان النفسي في ظل المذهب ، باعتباره منبثقاً عن تلك العقيدة التي يدين بها . فقوة ضمان التنفيذ ، والطابع الإيماني والروحي ، والاطمئنان النفسي . . كل تلك الخصائص يتميز بها الاقتصاد الاسلامي ، عن طريق العقيدة الأساسية التي يرتكز عليها ، ويتكون ضمن إطارها العام . وهي لذلك لا تظهر لدى البحث ، إلا إذا درس الاقتصاد الاسلامي على ضوء العقيدة ومدى تفاعله بها .

٢ ـ ارتباط الاقتصاد الاسلامي بمفاهيم الاسلام عن الكون والحياة ، وطريقته الخاصة في تفسير الأشياء ، كالمفهوم الاسلامي عن الملكية الخاصة وعن الربح . فالإسلام يرى ان الملكية حق رعاية يتضمن المسؤولية ، وليس سلطاناً مطلقاً . كما يعطي للربح مفهوماً أرحب وأوسع مما يعنيه في الحساب المادي الخالص ، فيدخل في نطاق الربح ـ بمدلوله الاسلامي ـ كثير من النشاطات التي تعتبر خسارة بمنظار آخر غير إسلامي .

ومن الطبيعي ان يكون لمفهوم الإسلام ذاك عن الملكية أثره في كيفية الاستفادة من حق الملكية الخاصة وتحديدها ، وفقاً لإطارها الإسلامي . كما ان من الطبيعي ان يتأثر الحقل الاقتصادي بمفهوم الإسلام عن الربح أيضاً . بالدرجة التي يحددها مدى عمق المفهوم وتركزه ، وبالتالي يؤثر المفهوم على مجرى الاقتصاد الإسلامي خلال تطبيقه . فلا بد ان يدرس من خلال ذلك ، ولا يجوز ان يعزل عن تأثير المفاهيم الإسلامية

المختلفة خلال التطبيق .

٣ ـ ارتباط الاقتصاد الاسلامي بما يبثه الإسلام في البيئة الاسلامية من عواطف وأحاسيس ، قائمة عى أساس مفاهيمه الخاصة ، كعاطفة الأخوة العامة ، التي تفجر في قلب كل مسلم ينبوعاً من الحب للآخرين ، والمشاركة لهم في آلامهم وأفراحهم . ويثرى هذا الينبوع ويتدفق ، تبعاً لدرجة الشعور العاطفي بالأخوة ، وانصهار الكيان الروحي للانسان بالعواطف الإسلامية ، والتربية المفروضة في المجتمع الاسلامي . وهذه العواطف والمشاعر تلعب دوراً خطيراً في تكييف الحياة الاقتصادية ، وتساند المذهب فيما يستهدفه من غايات .

٤ ـ الارتباط بين المذهب الاقتصادي والسياسة المالية للدولة ، الى درجة تسمح باعتبار السياسة المالية جزءاً من برنامج المذهب الاقتصادي للاسلام ، لأنها وضعت بصورة تلتقي مع السياسة الاقتصادية العامة ، وتعمل لتحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي ، فالسياسة المالية في الاسلام لا تكتفي بتموين الدولة بنفقاتها اللازمة ، وإنما تستهدف المساهمة في إقرار التوازن الاجتماعي والتكافل العام . ولهذا كان من الضروري اعتبار السياسةالمالية جزءاً من السياسة الاقتصادية العامة ، وإدراج الأحكام المتعلقة بالتنظيم المالي للدولة ضمن هيكل التشريع العام للحياة الاقتصادية ، كما سنرى في البحوث الآتية .

٥ ـ الارتباط بين الاقتصاد الاسلامي والنظام السياسي في الإسلام ، لما تؤدي عملية الفصل بينهما في البحث الى خطأ في الدراسة . فللسلطة الحاكمة صلاحيات اقتصادية واسعة ، وملكيات كبيرة تتصرف فيها طبقاً لاجتهادها . وهذه الصلاحيات والملكيات يجب ان تقرن في الدرس دائماً ، بواقع السلطة في الاسلام ، والضمانات التي وضعها الاسلام لنزاهة ولي الأمر واستقامته : من العصمة او الشورى والعدالة ، على اختلاف المذاهب الاسلامية ففي ضوء هذه الضمانات نستطيع ان ندرس مكانة الدولة في المذهب الاقتصادي ، ونؤمن بصحة إعطائها الصلاحيات

والحقوق المفروضة لها في الاسلام .

٦ ـ الارتباط بين إلغاء رأس المال الربوي ، وأحكام الاسلام الأخرى في المضاربة والتكافل العام والتوازن الاجتماعي . فإنه إذا درس تحريم الربا بصورة منفردة ، كان مثاراً لمشاكل خطيرة في الحياة الإقتصادية . واما إذا أخذناه بوصفه جزءاً من عملية واحدة مترابطة ، فسوف نجد ان الإسلام وضع لتلك المشاكل حلولها الواضحة ، التي تنسجم مع طبيعة التشريع الإسلامي وأهدافه وغاياته ، وذلك خلال أحكام المضاربة والتوازن والتكافل والنقد، كما سنرى في موضع قادم.

٧ ـ الارتباط بين بعض أحكام الملكية الخاصة في الاقتصاد الاسلامي ، وأحكام الجهاد التي تنظم علاقات المسلمين بغيرهم في حالات الحرب . فقد سمح الاسلام لولي الأمر باسترقاق الأسرى بوصفهم جزءاً من الغنيمة ، وتوزيعهم على المجاهدين كما توزع سائر عناصر الغنيمة، وقد اعتاذ أعداء الاسلام الصليبيون أن يعرضوا هذا الحكم من الشريعة الاسلامية منفصلاً عن شروطه وملابساته ، ليبرهنوا على ان الاسلام شريعة من شرائع الرق والاستعباد ، التي مني بها الانسان منذ ظلمات التاريخ ، ولم ينقذه منها سوى الحضارات الأوروبية الحديثة ، التي حررت الانسانية لأول مرة ، ومسحت عنها الوحل والهوان .

ولكننا في دراسة مخلصة للاسلام وحكمه في الغنيمة ، يجب ان نعرف ـ قبل كل شيء ـ متى يعتبر الشيء غنيمة في نظر الاسلام ؟. ونعرف بعد ذلك كيف وفي أي حدود سمح الاسلام لولي الأمر باسترقاق الأسير بوصفه غنيمة ؟ ومن هو هذا الحاكم الذي أبيح له استرقاق الأسير بهذا الوصف ؟ فاذا استوعبنا هذه النواحي كلها ، استطعنا ان ننظر الى حكم الاسلام في الغنيمة نظرة صحيحة .

فالشرط الأساسي لمفهوم الغنيمة في نظر الاسلام ، الحصول عليها في حرب جهادية مشروعة ، ومعركة عقائدية . فما لم تكتسب الحرب طابع الجهاد

لا يكون المال غنيمة . وهذا الطابع يتوقف على أمرين :

أحدهما : ان تكون الحرب بإذن من ولي الأمر في سبيل حمل الدعوة الاسلامية . فليس من الجهاد بشيء حروب السلب والنهب كالمعارك الجاهلية ، او القتال في سبيل الظفر بثروات البلاد وأسواقها كالحروب الرأسمالية .

والأمر الآخر : ان يبدأ الدعاة الاسلاميون قبل كل شيء بالاعلان عن رسالتهم الاسلامية ، وإيضاح معالمها الرئيسية معززة بالحجج والبراهين ، حتى إذا تمت للاسلام حجته . ولم يبق للآخرين مجال للنقاش المنطقي السليم ، وظلوا بالرغم من ذلك مصرين على رفض النور . . عند ذاك لا يوجد امام الدعوة الاسلامية - بصفتها دعوة فكرية عالمية تتبنّى المصالح الحقيقية للانسانية - إلا ان تشق طريقها بالقوى المادية ، بالجهاد المسلح . وفي هذا الظرف فقط تعتبر مكاسب الحرب غنيمة في نظر الاسلام .

واما حكم الأسير في الغنيمة ، فهو تطبيق أحد أمور ثلاثة عليه . فإما ان يعفى عنه ، وإما ان يطلق بفدية ، وإما ان يسترق . فالاسترقاق هو أحد الأمور الثلاثة التي يجب على ولي الأمر معاملة الأسير على أساسها .

وإذا عرفنا بهذا الصدد ان ولي الأمر مسؤول عن تطبيق أصلح الحالات الثلاث على الأسير ، وأوفقها بالمصلحة العامة ، كما صرح بذلك الفاضل والشهيد الثاني وغيرهما من فقهاء الاسلام . وأضفنا الى ذلك حقيقة اسلامية أخرى ، وهي : ان الحرب في سبيل حمل الدعوة الى بلاد الكفر لم يسمح بها الاسلام سماحاً عاماً ، وإنما سمح بها في ظرف وجود قائد معصوم ، يتولى قيادة الغزو وتوجيه الزحف الاسلامي في معاركه الجهادية ، إذا جمعنا بين هاتين الحقيقتين ، نتج عنها ان الإسلام لم يأذن باسترقاق الأسير الا حين يكون أصلح من العفو والفداء معاً ، ولم يسمح بذلك الا لولي الأمر المعصوم الذي لا يخطيء في معرفة الأصلح وتمييزه عن غيره .

وليس في هذا الحكم شيء يؤاخذ الاسلام عليه ، بل هو حكم لا تختلف

فيه المذاهب الاجتماعية مهما كانت مفاهيمها فإن الاسترقاق قد يكون أحياناً أصلح من العفو والفداء معاً ، وذلك فيما إذا كان العدو يتبع مع أسراه طريقة الاسترقاق ، ففي مثل هذه الحالة يصبح من الضروري ان يعامل العدو بالمثل، وتتبع معه نفس الطريقة . فإذا كانت توجد حالات يصبح فيها الاسترقاق أصلح من العفو والفداء ، فلماذا لا يسمح به الإسلام حين يكون أصلح الحالات الثلاث ؟ صحيح ان الاسلام لم يبين تلك الحالات التي يكون الاسترقاق فيها أصلح من غيره ، ولكنه استغنى عن ذلك بإيكال الأمر الى الحاكم المعصوم من الخطأ والهوى ، الذي يقود معركة الجهاد سياسياً ، فهو المسؤول عن تمييز تلك الحالات والعمل وفقاً لرأيه .

ونحن إذا لاحظنا حكم الاسلام بشأن الأسير ، خلال التطبيق في الحياة السياسية للدولة الاسلامية ، وجدنا ان الاسترقاق لم يحدث الا في تلك الحالات ، التي كان الاسترقاق فيها أصلح الحالات الثلاث ، لأن العدو الذي اشتبكت معه الدولة الاسلامية في معاركها كان يتبع نفس الطريقة مع أسراه .

فلا موضع لنقد او اعتراض . لا موضع للنقد او الاعتراض على الحكم العام بجواز الاسترقاق ، لأن الاسلام سمح باسترقاق الأسير حين يكون ذلك اوفق بالمصلحة العامة في رأي الحاكم المعصوم . ولا موضع للنقد او الاعتراض على تطبيقه ، لأن تطبيقه كان دائماً في تلك الحدود التي يكون الاسترقاق فيها أصلح الاجراءات الثلاثة .

٨ ـ الأرتباط بين الاقتصاد والتشريع الجنائي في الاسلام . فالتكافل العام والضمان الاجتماعي في الاقتصاد الاسلامي ، يلقيان ضوءاً على طبيعة العقوبة التي فرضت في بعض الجنايات . فقد تكون عقوبة السارق بقطع يده قاسية الى حد ما في بيئة رأسمالية ، تركت فيها الكثرة الهائلة من أفراد المجتمع لرحمة القدر وزحمة الصراع ، واما حيث تكون البيئة إسلامية ، وتوجد التربة الصالحة للاقتصاد الاسلامي ، ويعيش المجتمع في كنف الاسلام ، فليس من القسوة في شيء ان يعامل السارق بصرامة ، بعد ان وفر له الاقتصاد الاسلامي أسباب الحياة الحرة الكريمة ، ومحا من حياته كل الدوافع التي تضطره الى السرقة .

الإطار العام للاقتصاد الاسلامي

يمتاز المذهب الاقتصادي في الاسلام عن بقية المذاهب الاقتصادية التي درسناها ، بإطاره الديني العام . فإن الدين هو الإطار الشامل لكل أنظمة الحياة في الاسلام . فكل شعبة من شعب الحياة حين يعالجها الاسلام يمزج بينها وبين الدين ، ويصوغها في إطار من الصلة الدينية للانسان بخالقه وآخرته .

وهذا الإطار هو الذي يجعل النظام الاسلامي قادراً على النجاح ، وضمان تحقيق المصالح الاجتماعية العامة للانسان ، لأن هذه المصالح الاجتماعية لا يمكن ان يضمن تحقيقها إلا عن طريق الدين .

ولكي يتضح ذلك يجب ان ندرس مصالح الانسان في حياته المعيشية ، ومدى إمكان توفيرها وضمان تحقيقها . لننتهي من ذلك الى الحقيقة الآنفة الذكر ، وهي : ان المصالح الاجتماعية للإنسان لا يمكن ان توفر ويضمن تحقيقها إلا عن طريق نظام يتمتع بإطار ديني صحيح .

وحين ندرس مصالح الانسان في حياته المعيشية ، يمكننا تقسيمها الى فئتين :

إحداهما : مصالح الانسان التي تقدمها الطبيعة له بوصفه كائناً خاصاً كالعقاقير الطبية مثلاً فإن من مصلحة الانسان الظفر بها من الطبيعة ، وليست لهذه المصلحة صلة بعلاقاته الاجتماعية مع الآخرين ، بل ا لانسان بوصفه كائناً معرضاً للجراثيم الضارة ، بحاجة الى تلك العقاقير ، سواء كان يعيش

منفرداً ام ضمن مجتمع مترابط .

والفئة الأخرى : مصالح الانسان التي يكفلها له النظام الاجتماعي ، بوصفه كائناً اجتماعياً يرتبط بعلاقات مع الأخرين، كالمصلحة التي يجنيها الانسان من النظام الاجتماعي حين يسمح له بمبادلة منتوجاته بمنتوجات الآخرين ، او حين يوفر له ضمان معيشته في حالات العجز والتعطل عن العمل .

وسوف نطلق على الفئة الأولى إسم : المصالح الطبيعية ، وعلى الفئة الثانية إسم المصالح الاجتماعية .

ولكي يتمكن الانسان من توفير مصالحه الطبيعية والاجتماعية ، يجب ان يجهّز بالقدرة على معرفة تلك المصالح وأساليب إيجادها ، وبالدافع الذي يدفعه الى السعي في سبيلها . فالعقاقير التي تستحضر للعلاج من السل مثلاً ، توجد لدى الانسان حين يعرف ان للسل دواءاً ، ويكتشف كيفية استحضاره ، ويملك الدافع الذي يحفزه على الانتفاع باكتشافه واستحضار تلك العقاقير . كما ان ضمان المعيشة في حالات العجز ـ بوصفه مصلحة اجتماعية ـ يتوقف على معرفة الانسان بفائدة هذا الضمان ، وكيفية تشريعه ، وعلى الدافع الذي يدفع الى وضع هذا التشريع وتنفيذه .

فهناك إذن شرطان أساسيان ، لا يمكن بدونهما للنوع الانساني ان يظفر بحياة كاملة تتوفر فيها مصالحه الطبيعية والاجتماعية :

أحدهما : ان يعرف تلك المصالح ، وكيف تحقق .

والآخر : أن يملك دافعاً يدفعه بعد معرفتها الى تحقيقها .

* * *

ونحن إذا لاحظنا المصالح الطبيعية للانسان ـ كاستحضار عقاقير للعلاج من السل ـ وجدنا ان الانسانية قد زودت بامكانات الحصول على تلك المصالح ، فهي تملك قدرة فكرية تستطيع ان تدرك بها ظواهر الطبيعة ،

والمصالح التي تكمن فيها . وهذه القدرة وإن كانت تنمو على مر الزمن نمواً بطيئاً ، ولكنها تسير على أي حال في خط متكامل على ضوء الخبرة والتجارب المستجدة ، وكلما نمت هذه القدرة كان الانسان أقدر على إدراك مصالحه ، ومعرفة المنافع التي يمكن ان يجنيها من الطبيعة .

والى جانب هذه القدرة الفكرية تملك الانسانية دافعاً ذاتياً ، يضمن اندفاعها في سبيل مصالحها الطبيعية ، فإن المصالح الطبيعية للانسان تلتقي بالدافع الذاتي لكل فرد . فليس الحصول على العقاقير الطبية مثلاً مصلحة لفرد دون فرد . او منفعة لجماعة دون آخرين . فالمجتمع الانساني دائماً يندفع في سبيل توفير المصالح الطبيعية بقوة من الدوافع الذاتية للأفراد ، التي تتفق كلها على الاهتمام بتلك المصالح وضرورتها ، بوصفها ذات نفع شخصي للأفراد جميعاً .

وهكذا نعرف ان الإنسان ركب تركيباً نفسياً وفكرياً خاصاً ، يجعله قادراً على توفير المصالح الطبيعية ، وتكميل هذه الناحية من حياته عبر تجربته للحياة والطبيعة . .

* * *

وأما المصالح الاجتماعية فهي بدورها تتوقف أيضاً ـ كما عرفنا ـ على إدراك الانسان للتنظيم الاجتماعي الذي يصلحه ، وعلى الدافع النفسي نحو أيجاد ذلك التنظيم وتنفيذه . فما هو نصيب الانسان من هذين الشرطين بالنسبة الى المصالح الاجتماعية ؟ وهل جهز الانسان بالقدرة الفكرية على إدراك مصالحه الاجتماعية ، وبالدافع الذي يدفعه الى تحقيقها ، كما جهز بذلك بالنسبة الى مصالحه الطبيعية ؟؟

ولنأخذ الآن الشرط الأول ، فمن القول الشائع : أن ا لانسان لا يستطيع ان يدرك التنظيم الاجتماعي الذي يكفل له كل مصالحه الاجتماعية ، وينسجم مع طبيعته وتركيبه العام ، لأنه أعجز ما يكون عن استيعاب الموقف الاجتماعي بكل خصائصه ، والطبيعة الإنسانية بكل محتواها

ويخلص أصحاب هذا القول الى نتيجة هي : ان النظام الاجتماعي يجب ان يوضع للانسانية ، ولا يمكن ان تترك الإنسانية لتضع بنفسها النظام ، ما دامت معرفتها محدودة ، وشروطها الفكرية عاجزة عن استكناه أسرار المسألة الإجتماعية كلها .

وعلى هذا الأساس يقدمون الدليل على ضرورة الدين في حياة الانسان ، وحاجة الإنسانية الى الرسل والأنبياء ، بوصفهم قادرين عن طريق الوحي على تحديد المصالح الحقيقية للانسان في حياته الاجتماعية وكشفها للناس .

غير ان المشكلة في رأينا تبدو بصورة أكثر وضوحاً حين ندرس الشرط الثاني .

فإن النقطة الأساسية في المشكلة ليست هي : كيف يدرك الإنسانالمصالح الاجتماعية[1] ؟ بل المشكلة الأساسية هي : كيف يندفع هذا الإنسان الى تحقيقها وتنظيم المجتمع بالشكل الذي يضمنها ؟ ومثار المشكلة هو ان المصلحة الاجتماعية لا تتفق في أكثر الأحايين مع الدافع الذاتي ، لتناقضها مع المصالح الخاصة للافراد . فإن الدافع الذاتي الذي كان يضمن اندفاع الإنسان نحو المصالح الطبيعية للانسانية ، لا يقف الموقف نفسه من مصالحها الاجتماعية ، فبينما كان الدافع الذاتي يجعل الإنسان يحاول إيجاد دواء للسل ، لأن إيجاد هذا الدواء من مصلحة الأفراد جميعاً . . نجد ان هذا الدافع الذاتي نفسه يحول دون تحقيق كثير من المصالح الاجتماعية ، ويمنع عن إيجاد التنظيم الذي يكفل تلك المصالح او عن تنفيذه . فضمان معيشة العامل حال التعطل يتعارض مع مصلحة الأغنياء ، الذين سيكلفون بتسديد نفقات هذا الضمان . وتأميم الأرض يتناقض مع مصلحة أولئك الذين يمكنهم احتكار الأرض لأنفسهم .

---

(١) قمنا بدراسة واسعة لتقييم امكانات الانسان للوصول فكرياً الى التنظيم الاجتماعي الأصلح وإدراج المصالح الاجتماعية الحقيقية في كتابنا (الانسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية) وشرحنا هناك دور التجارب الاجتماعية والعلمية ومدى عطائها في هذا المجال .

وهكـذا كل مصلحـة اجتمـاعيـة ، فـإنها تمنى بمعـارضـة الـدوافـع الـذاتيـة من الأفراد ، الذين تختلف مصلحتهم عن تلك المصلحة الاجتماعية العامة .

وفي هـذا الضوء نعـرف الفارق الأسـاسي بين المصـالح الـطبيعية والمصـالح الاجتمـاعية . فـإن الدوافـع الذاتيـة للأفـراد لا تصطدم بـالمصـالـح الـطبيعيـة لـلانسانيـة ، بل تـدفع الأفـراد الى إيجادهـا واستثمـار الـوعي التـأملي في هـذا السبيل ، وبذلـك كان النـوع الإنساني يملك الإمكـانات التي تكفـل له مصـالحه الـطبيعيـة ، بصـورة تـدريجيـة وفقـاً لـدرجـة تلك الإمكـانـات التي تنمــو عبـر التجربة . وعلى العكس من ذلك المصـالح الاجتمـاعية ، فـإن الدوافـع الذاتيـة التي تنبـع من حب الانسان لنفسـه ، وتدفعـه الى تقـديم صـالحـه عـلى صـالـح الآخـرين ، إن تلك الدوافـع تحول دون استثمـار الوعي العمـلي عنـد الإنسـان استثمـاراً مخلصـاً ، في سبيـل تـوفـير المصـالـح الاجتمـاعيـة ، وإيجـاد التنـظيم الاجتماعي الذي يكفل تلك المصالح وتنفيذ هذا التنظيم .

وهكـذا يتضح ان المشكلة الاجتمـاعية التي تحـول بين الانسـانية وتكـاملها الاجتماعي ، هي التناقض القائم بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية وما لم تكن الإنسانية مجهـزة بإمكـانات للتـوفيق بين المصـالح الاجتمـاعية والـدوافع الأساسية التي تتحكم في الأفراد ، لا يمكن للمجتمع الإنساني ان يظفـر بكمالـه الاجتماعي . فما هي تلك الإمكانات ؟؟

إن الإنسانية بحـاجة الى دافـع يتفق مع المصـالح الاجتمـاعية العامة ، كما وجدت المصالح الطبيعية الدافع الذاتي حليفاً لها .

هل يمكن للعلم ان يحل المشكلة ؟

ويتردد على بعض الشفاه ان العلم الذي تـطور بشكل هـائل ، كفيـل بحل المشكلة الاجتمـاعية ، لأن الانسـان هذا المارد الجبار الـذي استـطاع ان يخطو خـطوات العمـالقـة ، في ميـادين الفكـر والحيـاة والـطبيعـة ، وينفـذ الى أعمق أسرارها ، ويحـل أروع ألغازهـا ، حتى أتيح لـه ان يفجّر الـذرة ويطلق طـاقتها

الهائلة ، وان يكشف الأفلاك ويرسل اليها قذائفه ، ويركب الطائرة الصاروخية ، ويسخر قوى الطبيعة لنقل ما يحدث على بعد مئات الألوف من الأميال على شكل أصوات تسمع وصور ترى . . إن هذا الانسان الذي سجل في تاريخ قصير كل هذه الفتوحات العلمية ، وانتصر في جميع معاركه مع الطبيعة ، لقادر بما أوتي من علم وبصيرة ان يبني المجتمع المتماسك السعيد ، ويضع التنظيم الاجتماعي الذي يكفل المصالح الاجتماعية للانسانية ، فلم يعد الانسان بحاجة الى مصدر يستوحي منه موقفه الاجتماعي سوى العلم الذي قاده من نصر الى نصر في كل الميادين .

وهذا الزعم في الواقع لا يعني الا الجهل بوظيفة العلم في الحياة الإنسانية ، فإن العلم مهما نما وتطور ليس الا أداة لكشف الحقائق الموضوعية في مختلف الحقول ، وتفسير الواقع تفسيراً محايداً يعكسه بأعلى درجة ممكنة من الدقة والعمق . فهو يعلمنا مثلاً في المجال الاجتماعي : ان الرأسمالية تؤدي الى تحكم القانون الحديدي بالأجور ، وخفضها الى المستوى الضروري للمعيشة ، كما يعلمنا في المجال الطبيعي ان استعمال مادة كيماوية معينة يؤدي الى تحكم مرض خطير بحياة الشخص . والعلم حين يبرز لنا هذه الحقيقة او تلك ، يكون قد قام بوظيفته وأتحف الانسانية بمعرفة جديدة ، ولكن شبح هذا المرض الخطير او ذلك القانون الرهيب (قانون الأجور الحديدي) ، لا يتلاشى لمجرد ان العلم اكتشف العلاقة بين تلك المادة المعينة والمرض ، او بين الرأسمالية والقانون الحديدي ، بل إن الانسان يتخلص من المرض بالتجنب عما يؤدي اليه ، ويتخلص من القانون الحديدي للأجور بمحو الإطار الرأسمالي للمجتمع . وهنا نتساءل ما الذي يضمن ان يتخلص الانسان من ذلك المرض ؟ ومن هذا الاطار ؟ والجواب فيما يتصل بالمرض واضح كل الوضوح ، فإن الدافع الذاتي عند الانسان يكفي وحده لإبعاده عن تلك المادة الخاصة التي كشف العلم عن نتائجها الخطيرة لأنه يناقض المصلحة الخاصة للفرد . واما فيما يتصل بالقانون الحديدي للأجور وإزالة الاطار الرأسمالي ، فإن الحقيقة العلمية التي كشفت عن الصلة بين هذا الإطار وذلك القانون

مثلاً ، ليست قوة دافعة الى العمل وتغيير الاطار ، وإنما يحتاج العمل الى دافع ، والدوافع الذاتية للافراد لا تلتقي دائماً ، بل تختلف تبعاً لاختلاف المصالح الخاصة .

وهكذا يجب ان نفرق بين اكتشاف الحقيقة العلمية ، والعمل في ضوئها على إسعاد المجتمع . فالعالم إنما يكشف الحقيقة بدرجة ما ، وليس هو الذي يطورها .

المادية التاريخية والمشكلة

وتقول الماركسية بهذا الصدد ـ على أساس المادية التاريخية ـ دعوا المشكلة نفسها ، فإن قوانين التاريخ كفيلة بحلها في يوم من الأيام ، أفليست المشكلة هي ان الدوافع الذاتية لا تستطيع ان تضمن مصالح المجتمع وسعادته ، لأنها تنبع من المصالح الخاصة التي تختلف في أكثر الأحايين مع المصالح الاجتماعية العامة ؟ إن هذه ليست مشكلة وإنما هي حقيقة المجتمعات البشرية منذ فجر التاريخ ، فقد كان كل شيء يسير طبقاً للدافع الذاتي الذي ينعكس في المجتمع بشكل طبقي ، فيثور الصراع بين الدوافع الذاتية للطبقات المختلفة ، والغلبة دائماً تكون من حظ الدافع الذاتي للطبقة التي تسيطر على وسائل الانتاج ، وهكذا يتحكم الدافع الذاتي بشكل محتوم ، حتى تضع قوانين التاريخ حلها الجذري للمشكلة بإنشاء المجتمع اللا طبقي ، تزول فيه الدوافع الذاتية ، وتنشأ بدلاً عنها الدوافع الجماعية ، وفقاً للملكية الجماعية .

وقد عرفنا في دراستنا للمادية التاريخية ، ان أمثال هذه النبوءات التي تتنبأ بها المادية التاريخية لا تقوم على أساس علمي ، ولا يمكن انتظار حل حاسم للمشكلة من ورائها .

* * *

وهكذا تبقى المشكلة كما هي مشكلة مجتمع يتحكم فيه الدافع الذاتي ،

وما دامت الكلمة العليا للدافع الذاتي الذي تمليه على كل فرد مصلحته الخاصة ، فسوف تكون السيطرة للمصلحة التي تملك قوة التنفيذ فمن يكفل لمصلحة المجتمع في زحمة الانانيات المتناقضة ان يصاغ قانونه وفقاً للمصالح الاجتماعية للانسانية . ما دام هذا القانون تعبيراً عن القوة السائدة في المجتمع .؟!

ولا يمكننا ان ننتظر من جهاز اجتماعي كالجهاز الحكومي ان يحل المشكلة بالقوة ويوقف الدوافع الذاتية عند حدها ، لأن هذا الجهاز منبثق عن المجتمع نفسه ، فالمشكلة فيه هي المشكلة في المجتمع بأسره ، لأن الدافع الذاتي هو الذي يتحكم فيه .

ونخلص من ذلك كله الى ان الدافع الذاتي هو مثار المشكلة الاجتماعية ، وان هذا الدافع أصيل في الانسان لأنه ينبع من حبه لذاته .

فهل كتب على الانسانية ان تعيش دائماً في هذه المشكلة الاجتماعية النابعة من دوافعها الذاتية ، وفطرتها وان تشقى بهذه الفطرة ؟!

وهل استثنيت الانسانية من نظام الكون الذي زود كل كائن فيه بإمكانات التكامل ، وأودعت فيه الفطرة التي تسوقه الى كماله الخاص ، كما دلت على ذلك التجارب العلمية الى جانب البرهان الفلسفي ؟!.

وهنا يجيء دور الدين بوصفه الحل الوحيد للمشكلة ، فإن الدين هو الاطار الوحيد الذي يمكن للمسألة الاجتماعية ان تجد ضمنه حلها الصحيح . ذلك ان الحل يتوقف على التوفيق بين الدوافع الذاتية والمصالح الاجتماعية العامة ، وهذا التوفيق هو الذي يستطيع ان يقدمه الدين للانسانية ، لأن الدين هو الطاقة الروحية التي تستطيع ان تعوض الانسان عن لذائذه الموقوتة التي يتركها في حياته الارضية أملاً في النعيم الدائم ، وتستطيع ان تدفعه الى التضحية بوجوده عن إيمان بأن هذا الوجود المحدود الذي يضحي به ليس إلا تمهيداً لوجود خالد وحياة دائمة ، وتستطيع ان تخلق في تفكيره نظرة جديدة تجاه مصالحه ، ومفهوماً عن الربح والخسارة أرفع من مفاهيمها التجارية

المادية . فالعناء طريق اللذة ، والخسارة لحساب المجتمع سبيل الربح ، وحماية مصالح الآخرين تعني ضمناً حماية مصالح الفرد في حياة أسمى وأرفع . . . وهكذا ترتبط المصالح الاجتماعية العامة بالدوافع الذاتية ، بوصفها مصالح للفرد في حسابه الديني .

وفي القرآن الكريم نجد التأكيدات الرائعة على هذا المعنى منتشرة في كل مكان ، وهي تستهدف جميعاً تكوين تلك النظرة الجديدة عند الفرد عن مصالحه وأرباحه فالقرآن يقول :

﴿ ومن عمل صالحاً من ذكر او أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب ﴾ .

﴿من عمل صالحاً فلنفسه ومَنْ أساء فعليها﴾ .

﴿ يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم . فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ ﴿ ولا تحسبّن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ ﴿ ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطئون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً الا كتب لهم به عمل صالح إن الله لايضيع أجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون وادياً الا كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كان يعملون ﴾ .

هذه صور رائعة يقدمها الدين في نصوص القرآن ليربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة ويطور من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للإنسانية التي يحددها الإسلام مترابطتان .

فالدين إذن هو صاحب الدور الأساسي في حل المشكلة الاجتماعية ، عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة .

وبهذا نعرف ان الدين حاجة فطرية للانسانية ، لأن الفطرة ما دامت هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة فلا بد ان تكون قد جهزت بإمكانات لحل المشكلة أيضاً ، لئلا يشذ الانسان عن سائر الكائنات التي زودت فطرتها جميعاً بالإمكانات التي تسوق كل كائن الى كماله الخاص . وليست تلك الامكانات التي تملكها الفطرة الانسانية لحل المشكلة إلا غريزة التدين والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العام .

فللفطرة الانسانية إذن جانبان : فهي من ناحية تملي على الانسان دوافعه الذاتية . التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الانسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الانساني) . وهي من ناحية أخرى تزود الانسان بإمكانية حل المشكلة عن طريق الميل الطبيعي الى التدين ، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية . وبهذا أتمت الفطرة وظيفتها في هداية الانسان الى كماله. فلو بقيت تثير المشكلة ولا تمون الطبيعة الانسانية بحلها . لكان معنى هذا ان الكائن الانساني يبقى قيد المشكلة ، عاجزاً عن حلها ، مسوقاً بحكم فطرته الى شرورها ومضاعفاتها وهذا ما قرره الإسلام بكل وضوح في قوله تعالى :

﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾[1] .

فإن هذه الآية الكريمة تقرر :

---

(١) الروم : ٣٠ .

أولاً : إن الدين من شؤون الفطرة الإنسانية التي فطر الناس عليها جميعاً، ولا تبديل لخلق الله.

وثانياً: إن هذا الدين الذي فطرت الانسانية عليه، ليس هو الا الدين الحنيف، أي دين التوحيد الخالص لأن دين التوحيد هو وحده الذي يمكن أن يؤدي وظيفة الدين الكبرى، ويوجد البشرية على مقياس عملي وتنظيم اجتماعي، تحفظ فيه المصالح الاجتماعية، وأما أديان الشرك أو الأرباب المتفرقة على حد تعبير القرآن، فهي في الحقيقة نتيجة للمشكلة فلا يمكن أن تكون علاجاً لها، لأنها كما قال يوسف لصاحبي السجن ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماءً سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ يعني بذلك أنها وليدة الدوافع الذاتية، التي أملت على الناس أديان الشرك طبقاً لمصالحهم الشخصية المختلفة، لتصرّف بذلك ميلهم الطبيعي إلى الدين الحنيف تصريفاً غير طبيعي، وتحول بينهم وبين الاستجابة الصحيحة لميلهم الديني الأصيل.

وثالثاً : إن الدين الحنيف الذي فطرت الانسانية عليه يتميز بكونه ديناً قيماً على الحياة (ذلك الدين القيم) ، قادراً على التحكم فيها وصياغتها في إطاره العام . وأما الدين الذي لا يتولى إمامة الحياة وتوجيهها ، فهو لا يستطيع ان يستجيب استجابة كاملة للحاجة الفطرية في الانسان، الى الدين ، ولا يمكنه ان يعالج المشكلة الأساسية في حياة الإنسان .

* * *

ونخلص من ذلك الى عدة مفاهيم للاسلام عن الدين والحياة .

فالمشكلة الأساسية في حياة الانسان نابعة من الفطرة .

لأنها مشكلة الدوافع الذاتية في اختلافاتها وتناقضاتها مع المصالح العامة .

والفطرة في نفس الوقت تمون الانسانية بالعلاج .

وليس هذا العلاج إلا الدين الحنيف القيّم ، لأنه وحده القادة على التوفيق بين الدوافع الذاتية ، وتوحيد مصالحها ومقاييسها العملية .

فلا بد للحياة الاجتماعية إذن من دين حنيف قيم .

ولا بد للتنظيم الاجتماعي في مختلف شعب الحياة ان يـوضع في إطـار ذلك الـدين ، القادر عـلى التجاوب مـع الفطرة ومعـالجة المشكلة الأسـاسية في حيـاة الانسان .

* * *

وفي هـذا الضوء نعـرف ان الاقتصاد الاسـلامي بـوصفـه جـزءاً من تـظيم اجتماعي شامل للحياة ، يجب ان ينـدرج ضمن الاطار العـام لذلـك التنظيم ، وهو الدين ، فالدين هو الاطار العام لاقتصادنا المذهبي .

ووظيفـة الـدين ـ بـوصفـه إطـاراً للتنـظيم الاجتمـاعي والاقتصـادي في الاسلام ـ ان يوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الخاصة من ناحيـة ، والمصالـح الحقيقيـة العـامـة للمجتمـع الإنسـاني ـ ومن وجهـة رأي الاسـلام ـ من نـاحيـة أخرى .

الاقتصاد الإسلامي ليس علماً

يشكل كل واحد من مذاهب الاقتصاد التي عرضناها جزءاً من مذهب كامل يتناول مختلف شعب الحياة ومناحيها . فالاقتصاد الاسلامي جزء من المذهب الاسلامي الشامل لشتى فروع الحياة ، والاقتصاد الرأسمالي جزء من الديمقراطية الرأسمالية التي تستوعب بنظرتها التنظيمية المجتمع كله ، كما ان الاقتصاد الماركسي جزء أيضاً من المذهب الماركسي الذي يبلور الحياة الاجتماعية كلها في إطاره الخاص .

وتختلف هذه المذاهب في بذورها الفكرية الأساسية ، وجذورها الرئيسية التي تستمد منها روحها وكيانها ، وتبعاً لذلك تختلف في طابعها الخاص .

فالاقتصاد الماركسي يحمل في رأي الماركسية طابعاً علمياً ، لأنه يعتبر في عقيدة أنصاره نتيجة محتومة للقوانين الطبيعية التي تهيمن على التاريخ وتتصرف فيه ، وعلى العكس من ذلك المذهب الرأسمالي ، فإنه لم يضعه أصحابه - كما مر معنا في بحث سابق - كنتيجة ضرورية لطبيعة التاريخ وقوانينه ، وإنما عبروا به عن الصورة الاجتماعية . التي تتفق مع القيم العملية والمثل التي يعتنقونها .

وأما المذهب الاسلامي فهو لا يزعم لنفسه الطابع العلمي ، كالمذهب الماركسي ، كما انه ليس مجرداً عن أساس عقائدي معين ونظرة رئيسية الى الحياة والكون ، كالرأسمالية[1] .

---

(١) راجع في درس الفرق بين المذهب الاسلامي والمذهب الرأسمالي من هذه الناحية : كتاب فلسفتنا : التمهيد .

ونحن حين نقول عن الاقتصاد الإسلامي انه ليس علماً نعني ان الإسلام دين يتكفل الدعوة الى تنظيم الحياة الاقتصادية كما يعالج سائر نواحي الحياة وليس علماً اقتصادياً على طراز علم الاقتصاد السياسي ، وبمعنى آخر : هو ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله الى واقع سليم ، وليس تفسير موضوعياً للواقع . فهو حينما يضع مبدأ الملكية المزدوجة مثلاً ، لا يزعم بذلك انه يفسر الواقع التاريخي لمرحلة معينة من حياة الانسانية ، او يعكس نتائج القوانين الطبيعية للتاريخ ، كما تزعم الماركسية حين تبشر بمبدأ الملكية الاشتراكية ، بوصفه الحالة الحتمية لمرحلة معينة من التاريخ والتفسير الوحيد لها .

فالاقتصاد الإسلامي من هذه الناحية يشبه الاقتصاد الرأسمالي المذهبي ، في كونه عملية تغيير الواقع لا عملية تفسير له . فالوظيفة المذهبية تجاه الاقتصاد الاسلامي هي : الكشف عن الصورة الكاملة للحياة الاقتصادية وفقاً للتشريع الإسلامي ، ودرس الأفكار والمفاهيم العامة التي تشع من وراء تلك الصورة كفكرة انفصال شكل التوزيع عن نوعية الإنتاج ، وما اليها من أفكار .

وأما الوظيفة العلمية تجاه الاقتصاد الاسلامي فيأتي دورها بعد ذلك ، لتكشف عن مجرى الحياة الواقعي وقوانينه ، ضمن مجتمع إسلامي يطبق فيه مذهب الإسلام تطبيقاً كاملاً . فالباحث العلمي يأخذ الاقتصاد المذهبي في الإسلام قاعدة ثابتة للمجتمع ، الذي يحاول تفسيره وربط الأحداث فيه بعضها ببعض . فهو في هذا نظير الاقتصاد السياسي لعلماء الاقتصاد الرأسماليين ، الذين فرغوا من وضع خطوطهم المذهبية ، ثم بدأوا يفسرون الواقع ضمن تلك الخطوط ، ويدرسون طبيعة القوانين التي تتحكم في المجتمع الذي تطبق عليه ، فنتج عن دراستهم هذه علم الاقتصاد السياسي .

وهكذا يمكن ان يتكون للاقتصاد الاسلامي علم ـ بعد ان يدرس دراسة مذهبية شاملة . من خلال دراسة الواقع في هذا الإطار ـ والسؤال هو : متى وكيف يمكن وضع علم الاقتصاد الاسلامي ، كما وضع الرأسماليون علم الاقتصاد السياسي ، او بتعبير آخر علم الاقتصاد الذي يفسر أحداث المجتمع

الرأسمالي ؟؟ .

والجـواب عـلى هـذا السؤال : ان التفسـير العلمي لأحـداث الحيـاة الاقتصادية يرتكز على أحد أمرين :

الأول : جمع الأحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة ، وتنظيمها تنظيماً علميـاً يكشف عن القوانـين التي تتحكم بها في مجـال تلك الحياة ، وشروطها الخاصة .

الثـاني : البدء في البحث العلمي من مسلّمـات معينة تفتـرض افتـراضـاً ، ويستنتج في ضوئها الاتجاه الاقتصادي ومجرى الأحداث .

اما التفسير العلمي على الأساس الأول ، فهـو يتوقف عـلى تجسيد المـذهب في كيـان واقعي قـائم ، ليتـاح للبـاحث ان يسجـل أحداث هـذا الـواقـع ، ويستخلص ظـواهـرهـا وقوانينهـا العـامـة . وهـذا مـا ظفـر بـه الإقتصـاديـون الرأسماليون ، حين عاشوا في مجتمع يؤمن بالرأسمالية ويطبقهـا ، فأتيـح لهم ان يضعوا نظريـاتهم على أسـاس تجارب الـواقع الاجتمـاعي التي عاشـوها . ولكن شيئاً كهذا لا يتاح للاقتصاديين الاسـلاميين ، مـا دام الاقتصاد الإسـلامي بعيداً عن مسـرح الحيـاة ، فهم لا يملكـون من حيـاتهم اليـوم تجارب عن الإقتصـاد الاسـلامي خلال التـطبيق ، ليدركـوا في ضوئهـا طبيعة القـوانين التي تتحكم في حياة تقوم على أساس الإسلام .

وأما التفسير العلمي عـلى الأساس الثـاني فمن الممكن استخدامـه في سبيل توضيح بعض الحقائق التي تتميز بهـا الحياة الاقتصـادية في المجتمـع الإسلامي ، بـالانـطلاق من نقـاط مـذهبيـة معينـة ، واستنتـاج آثـارهـا في مجـال التـطبيق المفترض ، ووضع نظريات عامة عن الجـانب الاقتصادي في المجتمـع الإسلامي على ضوء تلك النقاط المذهبية .

فمثـلاً يمكن للباحث الاسـلامي القول : بـأن مصـالـح التجـارة متفقـة في المجتمع الاسلامي مـع مصالـح الماليـين وأصحاب المصـارف ، لأن المصرف في المجتمع الاسلامي يقوم على أساس المضاربـة لا على أسـاس الربـا ، فهو يتجـر

بأموال زبائنه ويوزع الأرباح بينه وبينهم بنسبة مئوية معينة من الربح ، وفي النهاية يتوقف مصيره المالي على مدى الربح التجاري الذي يجنيه . لا على الفائدة التي يقتطعها من الديون . فهذه الظاهرة ـ ظاهرة الاتفاق بين مصالح المصارف ومصالح التجارة ـ هي بطبيعتها ظاهرة موضوعية ، ينطلق الباحث الى استنتاجها من نقطة هي : إلغاء النظام الربوي للمصارف في المجتمع الإسلامي .

ويمكن للباحث أيضاً بالإنطلاق من نقطة كهذه ، ان يقرر ظاهرة موضوعية أخرى وهي : نجاة المجتمع الإسلامي من عامل رئيسي للأزمات التي تمنى بها الحياة الاقتصادية في المجتمع الرأسمالي ، فإن دورات الإنتاج والإستهلاك في مجتمع قائم على أساس الربا ، يعرقلها هذا الجزء الكبير من الثروة الأهلية الذي يدخر طمعاً بالفائدة الربوية ، ويسحب بذلك من مجالات الإنتاج والاستهلاك ، الأمر الذي يؤدي الى كساد قسم كبير من الإنتاج الاجتماعي ، للبضائع الرأسمالية والبضائع الاستهلاكية . فحين يقوم المجتمع على أساس الاقتصاد الإسلامي ، ويحرم فيه الربا تحريماً تاماً ، كما يمنع عن الاكتناز بالنهي عنه ، او يفرض ضريبة عليه ، فسوف ينتج عن ذلك إقبال الناس جميعاً على إنفاق ثرواتهم .

ففي هذه التفسيرات نفترض واقعاً إجتماعياً واقتصادياً قائماً على أسس معينة ، ونأخذ بتفسير هذا الواقع المفترض واستكشاف خصائصه العامة ، في ضوء تلك الأسس .

ولكن هذه التفسيرات لا تكوّن لنا بدقة المفهوم العلمي الشامل ، للحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي ، ما لم تجمع مواد الدراسة العلمية من تجارب الواقع المحسوس . فكثيراً ما تقع مفارقات بين الحياة الواقعية للنظام ، وبين التفسيرات التي تقدم لهذه الحياة على أساس الافتراض ، كما اتفق للاقتصاديين الرأسماليين الذين بنوا كثيراً من نظرياتهم التحليلية على أساس افتراضي ، فانتهوا الى نتائج تناقض الواقع الذي يعيشونه ، لانكشاف عدة عوامل في الحقل الواقعي للحياة لم تؤخذ في مجال الافتراض .

أضف الى ذلـك ان العنصر الروحي والفكـري ، او بكلمـة أخـرى المـزاج النفسي العام للمجتمع الإسـلامي ، ذو أثر كبـير في مجرى الحيـاة الاقتصاديـة ، وليس لهذا المزاج درجة محدودة أو صيغة معينة، يمكن أن تفترض مسبقاً وتقام على أساسها النظريات المختلفة.

فعلم الاقتصـاد الإسلامي لا يمكن ان يـولد ولادة حقيقيـة ، إلا إذا جسـد هـذا الاقتصـاد في كيـان المجتمـع ، بجـذوره ومعـالمـه وتفـاصيله ، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة .

علاقات التوزيع منفصلة عن شكل الإنتاج

يمارس الناس في حياتهم الاجتماعية عمليتين مختلفتين :

إحداهما : عملية الإنتاج .

والأخرى : عملية التوزيع ، فهم من ناحية يخوضون معركة مع الطبيعة في سبيل إخضاعها لرغباتهم ويتسلحون في هذه المعركة بما تسمح به خبرتهم من أدوات الإنتاج ، ومن ناحية أخرى يقيم هؤلاء الناس بينهم علاقات معينة ، تحدد صلة الأفراد بعضهم ببعض في مختلف شؤون الحياة ، وهذه العلاقات هي التي نطلق عليها إسم : النظام الاجتماعي ، وتندرج فيها علاقات التوزيع للثروة التي ينتجها المجتمع . فالأفراد في عملية الإنتاج يحصلون على مكاسبهم من الطبيعة ، وفي النظام الاجتماعي الذي يحدد العلاقات بينهم يتقاسمون تلك المكاسب .

وبدهي ان عملية الإنتاج في تطور وتحول أساسي دائم ، وفقاً لنمو العلم وعمقه ، فبينما كان يستخدم الإنسان في إنتاجه المحراث ، أصبح يستخدم الكهرباء والذرة . كما ان النظام الاجتماعي الذي يحدد علاقات الناس بعضهم ببعض ـ بما فيها علاقات التوزيع ـ هو الآخر أيضاً لم يتخذ صيغة ثابتة في تاريخ الإنسان ، بل اتخذ ألواناً مختلفة باختلاف الظروف وتغيرها .

والسؤال الأساسي بهذا الصدد : ما هي الصلة بين تطور أشكال الإنتاج وتطور العلاقات الاجتماعية بما فيها علاقات التوزيع (النظام الاجتماعي) ؟

وتعتبر هذه النقطة مركز الاختلاف الرئيسي بين الاقتصاد الماركسي والاقتصاد الإسلامي ،ومن النقاط المهمة للخلاف بين الماركسية والإسلام بوجه عام .

فالاقتصاد الماركسي يرى : ان كل تطور في عمليات الإنتاج وأشكاله ، يواكبه تطور حتمي في العلاقات الاجتماعيةعامة وعلاقات التوزيع خاصة ، فلا يمكن ان يتغير شكل الإنتاج وتظل العلاقات الاجتماعية محتفظة بشكلها القديم ، كما لا يمكن أيضاً ان تسبق العلاقات الاجتماعية شكل الإنتاج في تطورها . وتستخلص الماركسية من ذلك : ان من المستحيل ان يحتفظ نظام اجتماعي واحد بوجوده على مر الزمن ، او ان يصلح للحياة الإنسانية في مراحل متعددة من الإنتاج ، لأن أشكال الإنتاج تتطور خلال التجربة البشرية دائماً وتتطور وفقاً لها العلاقات الاجتماعية فالنظام الذي يصلح لمجتمع الكهرباء والذرة غير النظام الذي كان يصلح لمجتمع الصناعة اليدوية ، ما دام شكل الإنتاج مختلفاً في المجتمعين . وعلى هذا الأساس تقدم الماركسية المذهب الاشتراكي ، باعتباره العلاج الضروري للمشكلة الاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة ، وفقاً لمقتضيات الشكل الجديد للانتاج في تلك المرحلة .

واما الإسلام فهو يرفض هذه الصلة الحتمية المزعومة ، بين تطور الإنتاج وتطور النظام الاجتماعي ، ويرى ان للإنسان حقلين : يمارس في أحدهما عمله مع الطبيعة ، فيحاول بمختلف وسائله ان يستثمرها ويسخرها لإشباع حاجاته ، ويمارس في الآخر علاقاته مع الأفراد الآخرين في شتى مجالات الحياة الاجتماعية . وأشكال الإنتاج هي حصيلة الحقل الأول ، والأنظمة الاجتماعية هي حصيلة الحقل الثاني . وكل من الحقلين ـ بوجوده التاريخي ـ تعرّض لتطورات كثيرة في شكل الإنتاج او في النظام الاجتماعي ، ولكن الإسلام لا يرى ذلك الترابط المحتوم بين تطورات أشكال الإنتاج وتطورات النظم الاجتماعية . ولأجل ذلك فهو يعتقد ان بالإمكان ان يحتفظ نظام اجتماعي واحد ، بكيانه وصلاحيته على مر الزمن مهما اختلفت أشكال الإنتاج .

وعلى أساس هذا المبدأ (مبدأ الفصل بين النظام الاجتماعي وأشكال

الإنتاج) ، يقدم الإسلام نظامه الاجتماعي بما فيه مذهبه الاقتصادي ، بوصفه نظاماً إجتماعياً صالحاً للأمة في كل مراحل إنتاجها ، وقادراً على إسعادها حين تمتلك سر الذرة ، كما كان يسعدها يوم كانت تفلح الأرض بيدها .

* * *

ومرد هذا الاختلاف الأساسي بين الماركسية والإسلام في نظرتهما نحو النظام الاجتماعي ، الى اختلافهما - بوجه عام - في تفسير الحياة الاجتماعية التي يتكفل النظام الاجتماعي بتنظيمها وضبطها . فالحياة الاجتماعية للانسان وليدة القوى المنتجة في رأي الماركسية ، لأن قوى الإنتاج هي القاعدة الأساسية والعامل الأول في تاريخ الإنسان كله ، فإذا تغير شكل القوى المنتجة كان طبيعياً ان يتغير تبعاً لذلك شكل الحياة الاجتماعية ، الذي يعبر عنه النظام الاجتماعي السائد ، ويولد نظام اجتماعي جديد يساير الشكل الجديد للانتاج .

وفي دراستنا السابقة للمادية التاريخية ، ونقدنا الموسع لمفاهيمها عن التاريخ ما يغنينا عن التعليق في هذا المجال ، فقد برهنا بكل وضوح على ان القوى المنتجة ليست هي العامل الأساسي في التاريخ .

واما في ضوء الإسلام ، فليست الحياة الاجتماعية بأشكالها نابعة من الأشكال المتنوعة للإنتاج، وإنما هي نابعة من حاجات الانسان نفسه ، لأن الإنسان هو القوة المحركة للتاريخ لا وسائل الإنتاج ، وفيه نجد ينابيع الحياة الاجتماعية . فقد خلق الانسان مفطوراً على حب ذاته والسعي وراء حاجاته ، وبالتالي استخدام كل ما حوله في سبيل ذلك ، وكان من الطبيعي ان يجد الانسان نفسه مضطراً الى استخدام الانسان الآخر في هذا السبيل أيضاً ، لأنه لا يتمكن من إشباع حاجاته إلا عن طريق التعاون مع الأفراد الآخرين ، فنشأت العلاقات الاجتماعية على أساس تلك الحاجات ، واتسعت تلك العلاقات ونمت باتساع تلك الحاجات ونموها ، خلال التجربة الحياتية الطويلة للانسان . فالحياة الاجتماعية إذن وليدة الحاجات الانسانية ، والنظام

الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية وفقاً لتلك الحاجات الإنسانية .

ونحن إذا درسنا الحاجات الانسانية ، وجدنا ان فيها جانباً رئيسياً ثابتاً على مر الزمن ، وفيها جوانب تستجد وتتطور طبقاً للظروف والأحوال . فهذا الثبات الذي نجده في تركيب الانسان العضوي وقواه العامة ، وما أودع فيه من أجهزة للتغذية والتوليد وإمكانات للادراك والاحساس ، يعني حتماً اشتراك الانسانية كلها في خصائص وحاجات وصفات عامة ، الأمر الذي جعلها أمة واحدة في خطاب الله لأنبيائه : ﴿ **إن هذه امتكم أمة واحدة وانا ربكم فاعبدون** ﴾ . ومن ناحية أخرى نجد ان عدداً كبيراً من الحاجات يدخل في نطاق الحياة الانسانية بالتدريج ، وينمو من خلال تجارب الحياة وزيادة الخبرة بملابساتها ، وخصائصها . فالحاجات الرئيسية ثابتة إذن ، والحاجات الثانوية تستجد وتتطور وفقاً لنمو الخبرة بالحياة وتعقيداتها .

واذا عرفنا الى جانب ذلك : ان الحياة الاجتماعية نابعة من الحاجات الانسانية ، وان النظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية وفقاً لتلك الحاجات كما سبق . . إذا عرفنا ذلك كله ، خرجنا بنتيجة وهي : ان النظام الاجتماعي الصالح للانسانية ليس من الضروري ـ لكي يواكب نمو الحياة الاجتماعية ـ ان يتطور ويتغير بصورة عامة ، كما انه ليس من المعقول ان يصوغ كليات الحياة وتفاصيلها في صيغ ثابتة ، بل يجب ان يكون في النظام الاجتماعي جانب رئيسي ثابت ، وجوانب مفتوحة للتطور والتغير ، ما دام الأساس للحياة الاجتماعية (الحاجات الانسانية) يحتوي على جوانب ثابتة وجوانب متغيرة فتنعكس كل من جوانبه الثابتة والمتطورة في النظام الاجتماعي الصالح .

وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للاسلام تماماً ، فهو يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الانسان ، كحاجته الى الضمان المعيشي والتوالد والأمن ، وما اليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة ، وأحكام الزواج والطلاق ، وأحكام الحدود

والقصاص ، ونحوها من الأحكام المقررة في الكتاب والسنة .

ويشتمل النظام الاجتماعي في الاسلام أيضاً على جوانب مفتوحة للتغير وفقاً للمصالح والحاجات المستجدة ، وهي الجوانب التي سمح فيها الاسلام لولي الأمر ان يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة ، على ضوء الجانب الثابت من النظام . كما زود الجانب الثابت من النظام بقواعد تشريعية ثابتة في صيغها القانونية غير انها تتكيف في تطبيقها بالظروف والملابسات وبذلك تحدد الأسلوب الصحيح لإشباع الحاجات الثابتة التي تتنوع أساليب إشباعها بالرغم من ثباتها وذلك كقاعدة نفي الضرر في الاسلام ونفي الحرج في الدين .

* * *

وهكذا ـ وخلافاً للماركسية القائلة : بتبعية علاقات التوزيع ، وبالتالي النظام الاجتماعي كله لأشكال الانتاج ـ نستطيع ان نقرر : انفصال علاقات التوزيع عن شكل الانتاج . فمن الممكن لنظام اجتماعي واحد ان يقدم للمجتمع الانساني علاقات توزيع صالحة له ، في مختلف ظروف الانتاج وأشكاله ، وليس كل نوع من علاقات التوزيع مرهوناً بشكل معين من أشكال الانتاج ، لا يسبقه ولا يتأخر عنه كما ترى الماركسية .

وعلى هذا الأساس يختلف الاسلام والماركسية في نظرتهما الى أنظمة التوزيع الأخرى التي طبقت في التاريخ ، وحكمهما في حق تلك الأنظمة . فالماركسية تدرس كل نظام للتوزيع من خلال ظروف الانتاج السائدة في المجتمع ، فتحكم بأنه نظام صالح إذا كان يواكب نمو القوى المنتجة ، وبأنه نظام فاسد تجب الثورة عليه إذا كان عقبة في طريقها الصاعد . ولهذا نجد ان الماركسية تبارك الرق على أبعد مدى وبأفظع صورة ، في المجتمع الذي يعيش على الانتاج اليدوي للانسان ، لأن مثل هذا المجتمع لا يمكن ان يدفع الى مضاعفة النشاط المنتج ، إلا إذا رفعت السياط على رؤوس الكثرة الكاثرة من أفراد . وأجبروا على العمل تحت وقع السياط ووخز الخناجر ، فمن يباشر عملية الإرهاب الهائل ويمسك السوط بيده ، هو الرجل التقدمي والطليعة

الثورية في ذلك المجتمع ، لأنه الساهر دون وعي على تحقيق إرادة التاريخ . واما ذاك الفرد الآخر الذي يستنكف عن الاشتراك في عملية الاسترقاق ، ويترك هذه الفرصة الذهبية . . فهو جدير بكل النعوت التي يطلقها الاشتراكيون اليوم على الرأسمالي ، لأنه رجل يعارض عملية التقدم البشري .

واما الاسلام فهو يحكم على كل نظام في ضوء صلته بالحاجات الإنسانية المتنوعة ، التي يجب على النظام تكييف الحياة تكييفاً يضمن إشباعها ، بوصفها الأساس لنشوء الحياة الاجتماعية . ولا يعتبر هذا الشكل او ذاك من أشكال الانتاج مبرراً لقيام نظام اجتماعي وعلاقات توزيع لا تكفل إشباع تلك الحاجات ، لأنه ينكر تلك الصلة الحتمية المزعومة بين أشكال الانتاج والنظم الاجتماعية .

* * *

والاسلام حين ينكر هذه الصلة لا يقرر ذلك نظرياً فحسب ، بل هو يقدم الدليل العملي على ذلك من وجوده التاريخي . فقد سجل الاسلام في تجربته الواقعية للحياة نصراً فكرياً وبرهاناً حياً ، على كذب تلك الصلة المزعومة بين النظام الاجتماعي وأشكال الانتاج ، ودليل على ان الإنسانية تستطيع . ان تكيف وجودها الاجتماعي تكييفاً انقلابياً جديداً ، بينما يظل أسلوبها في الانتاج كما هو دونما تغيير .

فإن الواقع الاسلامي الذي عاشته الإنسانية لحظة قصيرة من عمر الزمن المديد ، وأحدث فيها أروع تطوير شهدته الأسرة البشرية . . لم يكن هذا الواقع الإنقلابي الذي خلق أمة ، وأقام حضارة ، وعدّل من سير التاريخ . . وليد أسلوب جديد في الانتاج ، او تغير في أشكاله وقواه . ولم يكن من الممكن في منطق التفسير الاشتراكي للتاريخ ـ الذي يربط النظام الإجتماعي بوسائل الانتاج ـ ان يوجد هذا الإنقلاب الشامل ، الذي تدفق الى كل جوانب الحياة دون ان يسبقه اي تحول أساسي في ظروف الانتاج .

وهكذا تحدى الواقع الاسلامي منطق الماركسية التاريخي ، في كل

حساباتها وفي كل شيء ، نعم في كل شيء . فقد تحداها في فكرة المساواة ، لأن الماركسية ترى ان فكرة المساواة من نتاج المجتمع الصناعي ، الذي يتفتح عن الطبقة التي تحمل لواء المساواة وهي البورجوازية ، وليس من الممكن في رأيها حمل هذا اللواء قبل ان يبلغ التطور التاريخي هذه المرحلة الصناعية . ويقف الاسلام من هذا المنطق ـ الذي يرد كل وعي وفكرة الى تطور الانتاج ـ هازئاً ، لأنه استطاع ان يرفع لواء المساواة ، وان يفجر في الانسانية وعياً صحيحاً وإدراكاً شاملاً ، واستطاع أيضاً ان يعكس جوهرها في واقع العلاقات الاجتماعية ، بدرجة لم تصل اليها البورجوازية . استطاع ان يقوم بذلك كله قبل ان يأذن الله بظهور الطبقة البورجوازية ، وقبل ان توجد شروطها المادية بعشرة قرون . . فقد نادى بالمساواة يوم لم تكن قد وجدت الآلة فقال : (كلكم لآدم وآدم من تراب) . و(الناس سواسية كأسنان المشط) . (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) .

فهل استوحى المجتمع الاسلامي هذه المساواة من وسائل الإنتاج البورجوازي ، التي لم تظهر الا بعد ذلك بألف سنة ؟! او استوحاها من وسائل الزراعة والتجارة البدائية التي كان المجتمع الحجازي يعيش عليها ، وهي وسائل كانت توجد بدرجة أكثر نمواً وأعظم تطوراً في مجتمعات عربية وعالمية أخرى ؟! فلماذا أوحت الى المجتمع الحجازي بفكرة المساواة ، وجندته للقيام بأروع دور تاريخي في سبيل تحقيق هذه الفكرة ، ولم تصنع ، نظير ذلك مع المجتمعات العربية في اليمن او الحيرة او الشام ؟!

وتحدى الاسلام أيضاً حسابات المادية التاريخية مرة أخرى ، فبشر بمجتمع عالمي يجمع الانسانية كلها على صعيد واحد ، وعمل جاهداً في سبيل تحقيق هذه الفكرة ، في بيئة كانت تضج بالصراع القبلي ، وتزخر بآلاف المجتمعات العشائرية المتناقضة ، فقفز بتلك الوحدات الى وحدة إنسانية كبرى ، وتسامى بالمسلمين من فكرة المجتمع القبلي الذي تحده حدود الدم والقرابة والجوار ، الى فكرة المجتمع الذي لا يحده شيء من تلك الحدود ، وإنما تحده القاعدة الفكرية للاسلام . فأي أداة إنتاج حوّلت أولئك الذين كانت تضيق عقولهم

عن فكـرة المجتمع القـومي ، فجعلتهم أئمة المجتمـع العالمي والـدعـاة اليـه في فترة قصيرة ؟! .

وتحدى الاسلام المنطق التاريخي المزعوم مـرة ثالثـة ، فيها أقـام من علاقـات التـوزيع ، التي لم يكن من الممكن في حسـاب الاقتصاد الاشتـراكي ، ان تقـوم في مجتمـع قبل ان يبلغ درجـة من المرحلة الصنـاعية والآليـة في الإنتاج . فقلص من دائـرة الملكية الخاصة ، وضيق من مجـالها ، وهـذّب من مفهومهـا ، ووضع لهـا الحـدود والقيـود ، وفـرض عليهـا كفـالـة الفقـراء ، ووضـع الى جـانبهـا الضمانات الكافية لحفظ التـوازن والعدالـة في التوزيـع ، وسبق بذلـك الشروط المادية ـ في رأي الماركسية ـ لهذا النوع من العلاقات . فبينـما يقول القـرن الثامن عشر : (لا يجهلن سـوى الأبله ان الطبقـات الدنيـا يجب ان تظل فقيـرة ، وإلا فانها لن تكون مجتهـدة)[١] . ويقول القـرن التاسـع عشر : (ليس للذي يولـد في عالم تم امتلاكـه حق في الغذاء اذا مـا تعذر عليـه الظفـر بوسـائل عيشـه عن طريق عمله او أهله ، فهو طفيـلي على المجتمـع لا لزوم لـوجوده ، إذ ليس لـه على خوان الطبيعة مكان ، والطبيعـة تأمـره بالـذهاب ولا تتـوانى في تنفيذ أمـرها هـذا)[٢] ، بينـما يقـول العـالم هـذا حتى بعـد مجيء الاسـلام بقـرون ، يقـول الاسـلام ـ على مـا جاء في الحـديث ـ معلناً مبـدأ الضمـان الاجتمـاعي . (من تـرك ضياعـاً فعـلي ضيـاعـه ، ومن تـرك دينـاً فعـلي دينـه) ، ويعلن الاقتصـاد الاسلامي بوضـوح : ان الفقر والحـرمان ليس نـابعاً من الـطبيعة نفسهـا ، وإنما هو نتيجة سوء التوزيـع والانحراف عن العـلاقات الصـالحة التي يجب ان تـربط الأغنياء بالفقـراء ، فيقول ـ عـلى ما جـاء في الحديث ـ : (مـا جاع فقيـر إلا بما متع به غني) .

إن هذا الوعي الاسلامي لقضايـا العدالـة الاجتماعيـة في التوزيـع ، الذي لم يـوجـد نـظيـره حتى في مجتمعـات أرقى من المجتمـع الاسـلامي في شـروطـه المـاديـة ، لا يمكن ان يكـون وليـد المحـراث والتجـارة البـدائيـة او الصنـاعيـة

(١) النص لأحد كتاب القرن الثامن عشر وهو (ارثر يونج) .

(٢) النص لـ (مالتس) الذي عاش في بداية القرن التاسع عشر .

اليدوية . وما اليها من وسائل المعيشة التي كانت كل المجتمعات تعرفها .

* * *

يقولون: إن هذا الوعي ، او هذا الانقلاب الاجتماعي ، بل هذا المد الاسلامي الهائل الذي امتد الى تاريخ العالم كله . . كان نتيجة للنمو التجاري وللأوضاع التجارية في مكة ، التي كانت تتطلب إنشاء دولة ثابتة وتدعيمها بكل متطلباتها الاجتماعية والفكرية التي تلائم الوضع التجاري السائد !!

وحقاً إنه تفسير طريف ، ان يفسر هذا التحول التاريخي الشامل في حياة الانسانية كلها بالظروف التجارية لبلدة من بلاد جزيرة العرب .

ولا أدري كيف سمحت الظروف التجارية لمكة بهذا الدور التاريخي الجبار ، دون غيرها من البلاد العالمية والعربية ، التي شهدت مدنيات أضخم وشروطاً مادية أرقى ، وكانت تفوق مكة في ظروفها السياسية والاقتصادية ؟! أفلم يكن من المحتوم في المنطق المادي للتاريخ ان ينبثق التطور الاجتماعي الجديد من تلك البلاد ؟! فكيف استطاعت ظروف تجارية معينة في بلد كمكة ان تخلق تاريخاً إنسانياً جديداً . بينما عجزت عن مثل ذلك ظروف مشابهة ، او ظروف أكثر منها تطوراً ونمواً ؟

فلئن كانت مكة تتمتع بظرف تجاري مناسب لمرور التجارة بها بين اليمن وسوريا ، فقد كان الانباط يتمتعون بظروف تجارية مهمة حين أنشأوا (بطرا) كمحطة للطرق التجارية ، وأنشأوا فيها مدنية من أرقى المدنيات العربية ، حتى امتد نفوذهم الى ما يجاورهم من البلاد ، وأقاموا فيها حاميات للقوافل التجارية واماكن لاستغلال المناجم ، وأصبحت مدينتهم ردحاً من الزمن المدينة الرئيسية للقوافل ومركزاً تجارياً مهماً ، وامتد نشاطهم التجاري الى مناطق واسعة ، حتى وجدت آثار تجارتهم في سلوقية وموانيء سورية والاسكندرية ، وكانوا يتاجرون بالأفاويه من اليمن، والحرير من الصين ، والحناء من عسقلان ، والزجاج وصبغ الارجوان من صيدا وصور ، واللؤلؤ من الخليج الفارسي ، والخزف من روما ، وينتجون في بلادهم الذهب والفضة والقار ،

وزيت السمسم . . . . وبالرغم من هذا المستوى التجاري والانتاجي الذي لم تصل اليه مكة ، ظلت الانباط في علاقاتها الاجتماعية كما هي ، تنتظر دور مكة الرباني في تطوير التاريخ .

وهذه الحيرة التي شهدت على عهد المناذرة رقياً كبيراً في الصناعة والتجارة . فقد ازدهرت فيها صناعة الأنسجة والأسلحة والخزف وأواني الفخار والنقوش ، واستطاع المناذرة ان يمدوا نفوذهم التجاري الى أواسط وجنوب وغربي الجزيرة العربية ، وكانوا يرسلون قوافل تجارية الى الأسواق الرئيسية ، وهي تحمل منتوجات بلادهم .

والحضارة التدمرية التي استمرت عدة قرون ، وازدهرت في ظلها التجارة وقامت علاقاتها التجارية بمختلف دول العالم ، كالصين والهند وبابل والمدن الفنيقية وبلاد الجزيرة .

والحضارات التي حفل بها تاريخ اليمن منذ أقدم العهود . . .

إن دراسة تلك الحضارات والمدنيات وظروفها التجارية والاقتصادية ، ومقارنتها بمكة في واقعها الحضاري والمدني قبل الإسلام ، يبرهن على ان الانقلاب الاسلامي في العلاقات الاجتماعية والحياة الفكرية ، لم يكن مسألة شروط مادية وظروف اقتصادية وتجارية ، وبالتالي ان العلاقات الاجتماعية بما فيها علاقات التوزيع منفصلة عن شكل الإنتاج والوضع الإقتصادي للقوى المنتجة .

أفليس من حق الإسلام بعد هذا كله ، ان يزيف بكل اطمئنان وثقة تلك الحتمية التاريخية ، التي تربط كل أسلوب من أساليب التوزيع بأسلوب من أساليب الإنتاج ، ويعلن بالدليل المادي المحسوس : ان النظام يقوم على أسس فكرية وروحية ، وليس على الطريقة المادية في كسب حاجات الحياة ؟! .



المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام، وحلولها

ما هي المشكلة الاقتصادية ؟

تتفق التيارات الفكرية في الحقل الاقتصادي جميعاً على : ان في الحياة الاقتصادية مشكلة يجب ان تعالج ، وتختلف ـ بعد ذلك ـ في تحديد طبيعة هذه المشكلة ، والطريقة العامة لعلاجها .

بالفرأسمالية تعتقد : ان المشكلة الاقتصادية الأساسية هي قلة الموارد الطبيعية نسبياً ، نظراً الى ان الطبيعة محدودة ، فلا يمكن ان يزاد في كمية الأرض التي يعيش عليها الإنسان ، ولا في كمية الثروات الطبيعية المتنوعة المخبوءة فيها ، مع ان الحاجات الحياتية للانسان تنمو باطراد ، وفقاً لتقدم المدنية وازدهارها ، الأمر الذي يجعل الطبيعة عاجزة عن تلبية جميع تلك الحاجات بالنسية الى الأفراد كافة ، فيؤدي ذلك الى التزاحم بين الأفراد على إشباع حاجاتهم ، وتنشأ عن ذلك المشكلة الاقتصادية .

فالمشكلة الاقتصادية في رأي الرأسمالية هي : ان الموارد الطبيعية للثروة لا تستطيع ان تواكب المدنية ، وتضمن إشباع جميع ما يستجد خلال التطور المدني من حاجات ورغبات .

والماركسية ترى : ان المشكلة الاقتصادية دائماً هي مشكلة التناقض بين شكل الإنتاج وعلاقات التوزيع . فمتى تم الوفاق بين ذلك الشكل وهذه العلاقات ساد الاستقرار في الحياة الاقتصادية ، مهما كانت نوعية النظام الاجتمعي الناتج عن التوفيق بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع .

واما الإسلام فهو لا يعتقد مع الرأسمالية : ان المشكلة مشكلة الطبيعة وقلة مواردها ، لأنه يرى ان الطبيعة قادرة على ضمان كل حاجات الحياة ، التي يؤدي عدم اشباعها الى مشكلة حقيقية في حياة الانسان .

كما لا يرى الإسلام أيضاً : ان المشكلة هي اتناقض بين شكل الانتاج وعلاقات التوزيع ، كما تقرر الماركسية . . وإنما المشكلة ـ قبل كل شيء ـ مشكلة الانسان نفسه ، لا الطبيعة ، ولا أشكال الانتاج .

وهذا ما يقرره الإسلام في الفقرات القرآنية التالية :

﴿ الله الذي خلق السماوات والأرض ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ، وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين ، وسخر لكم الليل والنهار ، وآتاكم من كل ما سألتموه ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الإنسان لظلوم كفار ﴾[1] .

فهذه الفقرات الكريمة تقرر بوضوح : ان الله تعالى قد حشد للانسان في هذا الكون الفسيح كل مصالحه ومنافعه ، ووفر له الموارد الكافية لإمداده بحياته وحاجاته المادية . . ولكن الانسان هو الذي ضيع على نفسه هذه الفرصة التي منحها الله له ، بظلمه وكفرانه **﴿ إن الانسان لظلوم كفار ﴾** . فظلم الانسان في حياته العملية وكفرانه بالنعمة الالهية ، هما السببان الأساسيان للمشكلة الاقتصادية في حياة الانسان .

ويتجسد ظلم الانسان على الصعيد الاقتصادي : في سوء التوزيع . ويتجسد كفرانه للنعمة : في إهماله لاستثمار الطبيعة وموقفه السلبي منها .

فحين يمّحي الظلم من العلاقات الاجتماعية للتوزيع ، وتجند طاقات

(١) إبراهيم : ٣٣ ـ ٣٥ .

الانسان للاستفادة من الطبيعة واستثمارها . تزول المشكلة الحقيقية على الصعيد الاقتصادي .

وقد كفل الإسلام محو الظلم ، بما قدمه من حلول لمسائل التوزيع والتداول، وعالج جانب الكفران : بما وضعه للانتاج من مفاهيم وأحكام . وهذا ما سنشرحه فيما يلي ، بالمقدار الذي يتصل بالسبب الأول من المشكلة الاجتماعية في نظر الإسلام ، وهو الظلم في مجالات التوزيع والتداول . واما موقف الإسلام من السبب الثاني وهو كفران النعمة ، فسوف نتناوله بالدرس في بحث مقبل ، أعددناه لعرض موقف الإسلام من الإنتاج وأحكامه ومفاهيمه عنه .

جهاز التوزيع

فبالنسبة الى مجالات التوزيع منيت الانسانية على مر التاريخ بألوان من الظلم ، لقيام التوزيع تارة : على أساس فردي بحت ، وأخرى على أساس لا فردي خالص . فكان الأول تعدياً على حقوق الجماعة وكان الثاني بخساً لحقوق الفرد .

وقد وضع الإسلام جهاز التوزيع للمجتمع الإسلامي بالشكل الذي تلتقي فيه حقوق الفرد بحقوق الجماعة . فلم يحل بين الفرد وحقه واشباع ميوله الطبيعية ، كما لم يسلب الجماعة كرامتها ولم يهدد حياتها ، وبذلك امتاز عن أجهزة التوزيع المختلفة ، التي جربها الانسان على مر التاريخ .

وجهاز التوزيع في الإسلام يتكون من أداتين رئيسيتين ، وهما : العمل والحاجة . ولكل من الأداتين دورهما الفعال في الحقل العام للثروة الإجتماعية .

وسوف نتناول كلاً من الأداتين بالدرس ، لنعرف دورها الذي تؤديه في مجال التوزيع ، مع المقارنة بين مكانة العمل والحاجة في جهاز التوزيع

الاسلامي للثروة ، ومكانتها في التصاميم والنظريات الأخرى للتوزيع ، التي تقوم على أسس شيوعية واشتراكية ورأسمالية .

□ دور العمل في التوزيع

لكي نعرف دور العمل في التوزيع ، يجب ان ندرس الصلة الاجتماعية بين العمل والثروة التي ينتجها . فالعمل ينصب على مختلف المواد الطبيعية : فيستخرج المعدن من الأرض ، ويقتطع الخشب من الأشجاب ، ويغوص على اللؤلؤ في البحر ، ويصطاد طائراً من الجو . . الى غير ذلك من الثروات والمواد التي يحصل عليها الانسان من الطبيعة عن طريق العمل . والسؤال الذي نعالجه بهذا الصدد هو : ماذا تكتسب المادة من طابع اجتماعي بسبب العمل ؟ وما هي علاقة العامل بالثروة التي حصل عليها عن طريق عمله ؟ .

فهناك الرأي القائل : بانقطاع الصلة الاجتماعية بين العمل و(العامل) وموضوعه ، فليس للعمل او العامل من حق الا في إشباع حاجته مهما كان عمله ، لأن العمل ليس إلا وظيفة اجتماعية يؤديها الفرد للمجتمع ، فيكافئه عليها المجتمع بضمان حاجاته .

ويتفق هذا الرأي مع وجهة نظر الاقتصاد الشيوعي ، فان الاقتصاد الشيوعي ينظر الى المجتمع بوصفه كائناً كبيراً يذوب فيه الأفراد ، ويحتل كل فرد منه موضع الخلية في الكائن العضوي الواحد . وعلى أساس هذه النظرة التي تصهر الأفراد في البوتقة الاجتماعية الكبرى ، وتذيبهم في العملاق الكبير . . لا تبدو الأعمال التي يقوم بها أفراد المجتمع أعمالاً لأفراد ، لأن الأفراد قد ذابوا جميعاً ضمن الكائن الكبير . فتنقطع بذلك صلة العامل بنتائج عمله ، ويصبح المجتمع هو العامل الحقيقي والمالك لنتاج عمل الأفراد جميعاً ، وليس للأفراد الا إشباع حاجاتهم ، وفقاً للصيغة الشيوعية - التي مرت بنا سابقاً في دراستنا للمادية التاريخية - : (من كل وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته) . فالأفراد في المجتمع الشيوعي يشبهون تماماً الأجزاء التي يتكون منها جهاز ميكانيكي ، فان كل جزء في الجهاز له الحق في استهلاك ما يحتاجه من

زيت ، وعليه القيام بوظيفته الخاصة ، وبذلك قد تستهلك الأجزاء الميكانيكية جميعاً حظوظاً متساوية من الزيت بالرغم من اختلاف وظائفها في أهميتها وتعقيدها . وكذلك أفراد المجتمع يعطى كل منهم في نظام التوزيع الشيوعي (وفقاً لحاجته) ، وإن اختلفوا في مدى مساهمتهم العملية في إنتاج الثروة . فالشخص يعمل ولكنه لا يملك ثمرة عمله ولا يختص بنتائجه ، وإنما له الحق في إشباع حاجته سواء زاد ذلك على عمله أم قل عنه[1] .

وعلى هذا الأساس يصبح موقف العمل من التوزيع سلبياً . فهو في ضوء المفهوم الشيوعي أداة انتاج للسلع ، وليس أداة توزيع لها ، وإنما الحاجة وحدها هي التي تقرر الطريقة التي يتم بها توزيع السلع على أفراد المجتمع ، ولهذا يختلف أفراد المجتمع في حظهم من التوزيع ، وفقاً لاختلاف حاجاتهم ، لا لاختلاف أعمالهم .

وأما الاقتصاد الاشتراكي الماركسي ، فهو يحدد صلة العامل بنتيجة عمله في ضوء مفهومه الخاص عن القيمة . فهو يرى : ان العامل هو الذي يخلق القيمة التبادلية للمادة التي ينفق فيها عمله ، فلا قيمة للمادة بدون العمل البشري المتجسد فيها . وما دام العمل هو الينبوع الأساسي للقيمة ، فيجب ان يكون توزيع القيم المنتجة في مختلف فروع الثروة على أساس العمل ، فيملك كل عامل نتيجة عمله والمادة التي انفق عمله فيها ، لأنها أصبحت ذات قيمة بسبب العمل وينتج عن ذلك : أن (لكل حسب عمله) لا حسب حاجته ، لأن من حق كل عامل ان يحصل على ما خلق من قيم . ولما كان العمل هو الخلاق الوحيد للقيم ، فهو الاداة الوحيدة للتوزيع . فبينما كانت أداة التوزيع في المجتمع الشيوعي هي الحاجة ، يصبح العمل أداة التوزيع الأساسية في المجتمع الاشتراكي .

واما الإسلام فيختلف عن الاقتصاد الشيوعي والاشتراكي معاً .

---

(١) هذا في الاتجاهات الشيوعية غير الماركسية ، واما الماركسية فلها طريقتها الخاصة في تبرير ذلك على ضوء مفهومها التاريخي عن المرحلة الشيوعية ، راجع ص (٢٢٠ - ٢٢١) من هذا الكتاب .

فهو يخالف الشيوعية في قطعها الصلة بين عمل الفرد ونتائج عمله ، وتأكيدها على المجتمع بوصفه المالك الوحيد لنتائج أعمال الأفراد جميعاً ، لأن الإسلام لا ينظر الى المجتمع بصفته كائناً كبيراً يختفي من وراء الأفراد ، ويحركها في هذا الاتجاه وذاك ، بل ليس المجتمع الا الكثرة الكاثرة من الأفراد فالنظرة الواقعية إنما تنصب على الأفراد بوصفهم بشراً يتحركون ويعملون ، فلا يمكن بحال من الأحوال ان تنقطع الصلة بين العامل ونتيجة عمله .

ويختلف الإسلام أيضاً عن الإقتصاد الاشتراكي ، القائل : الفرد هو الذي يمنح المادة قيمتها التبادلية بعمله ، فالمواد الطبيعية كالخشب والمعادن وغير ذلك من ثروات الطبيعة . . لا تستمد قيمتها - في رأي الإسلام - من العمل ، بل قيمة كل مادة حصيلة الرغبة الاجتماعية العامة في الحصول عليها ، كما أوضحنا ذلك في دراستنا للمادية التاريخية .

وإنما العمل في نظر الإسلام سبب لملكية العامل لنتيجة عمله ، وهذه الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل ، تعبير عن ميل طبيعي في الإنسان الى تملك نتائج عمله ، ومرد هذا الميل الى شعور كل فرد بالسيطرة على عمله ، فان هذا الشعور يوحي طبيعياً بالميل الى السيطرة على نتائج العمل ومكاسبه ، وبذلك تكون الملكية القائمة على أساس العمل حقاً للانسان ، نابعاً من مشاعره الأصيلة . وحتى المجتمعات التي تحدثنا الشيوعية عن انعدام الملكية الخاصة فيها ، لا تدحض حق الملكية القائم على أساس العمل بوصفه تعبيراً عن ميل أصيل في الإنسان . . وإنما تعني ان العمل في تلك المجتمعات كان يحمل طابعاً اشتراكياً ، فكانت الملكية القائمة على أساسه اشتراكية أيضاً . فالحقيقة هي الحقيقة ، والميل الطبيعي الى التملك على أساس العمل ثابت على أي حال ، وإن اختلفت نوعية الملكية لاختلاف شكل العمل : من ناحية كونه فردياً او اجتماعياً .

فالعمل إذن أساس لتملك العامل في نظر الإسلام، وعلى هذا الأساس فهو أداة رئيسية في جهاز التوزيع الإسلامي ، لأن كل عامل يحظى بالثروات الطبيعية التي يحصل عليها بالعمل ، ويمتلكها وفقاً لقاعدة **إن العمل سبب الملكية**.

وهكـذا نستطيـع ان نستخلص في النهايـة المواقف المـذهبية المختلفـة ، من الصلة الاجتماعية بين الفرد العامل ونتيجة عمله .

فالقاعدة الشيوعيـة في هذا المجـال : (**إن العمل سبب لتملك المجتمع لا الفرد**) .

والقـاعدة الاشتـراكية : (**إن العمـل سبب لقيمة المـادة ، وبالتـالي سبب تملك العامل لها**) .

والقاعدة الإسلامية : (**إن العمل سبب لتملك العامل للمادة ، وليس سبباً لقيمتها**) . فالعامل حين يستخرج اللؤلؤ لا يمنحه بعمله هذا قيمته ، وإنما يملكه بهذا العمل

□ دور الحاجة في التوزيع

إن العمـل هو الأداة الـرئيسية الأولى في جهـاز التوزيـع ، بوصفـه أسـاسـاً للملكية كما عـرفنا قبـل لحظة . والأداة الأخـرى التي تساهم في عمليـة التوزيـع مساهمة رئيسية هي الحاجة .

والدور المشترك الذي يؤديه العمل والحاجة معاً في هـذا المجال ، هـو الذي يحدد الشكل الأولي العام للتوزيع في المجتمع الإسلامي .

ويمكننـا لإيضاح هـذا الدور المشتـرك الذي تسـاهم فيـه الحـاجـة ان نقسم أفراد المجتمع الى ثلاث فئات : فإن المجتمع يحتوي عادة عـلى فئـة قـادرة ـ بما تتمتع به من مـواهب وطاقـات فكريـة وعملية ـ عـلى توفـير معيشتها في مستـوى مرفه غني ، وفئة أخـرى تستطيع ان تعمـل ، ولكنها لا تنتـج في عملها إلا مـا يشبه ضروراتها ويوفر لها حـاجاتهـا الأساسيـة ، وفئة ثـالثة لا يمكنهـا ان تعمل لضعف بـدني او عاهـة عقليـة . ومـا إلى ذلـك من الأسبـاب التي تشـل نشـاط الانسان ، وتقذف به خارج نطاق العمل والإنتاج .

فعـلى أساس الإقتصـاد الإسلامي تعتمـد الفئة الأولى في كسب نصيبهـا من التوزيع على العمل ، بوصفه أسـاساً للملكيـة وأداة رئيسية للتـوزيع ، فيحصـل

كل فرد من هذه الفئة على حظه من التوزيع وفقاً لإمكاناته الخاصة ، وإن زاد ذلك على حاجاته ، ما دام يستخدم إمكاناته في الحدود التي يضعها الاقتصاد الإسلامي للنشاطات الاقتصادية للافراد . فالحاجة إذن لا تعمل شيئاً بالنسبة الى هذه الفئة ، وإنما العمل . هو أساس نصيبها من التوزيع .

وبينما تعتمد الفئة الأولى على العمل وحده ، يرتكز دخل الفئة الثالثة وكيانها الإقتصادي في الإسلام على أساس الحاجة وحدها ، لأن هذه الفئة عاجزة عن العمل ، فهي تحصل على نصيب من التوزيع يضمن حياتها كاملة على أساس حاجتها ، وفقاً لمبادىء الكفالة العامة والتضامن الإجتماعي في المجتمع الإسلامي

وأما الفئة الثانية : التي تعمل ولا تجني من عملها إلا الحد الأدنى من المعيشة ، فهي تعتمد في دخلها على العمل والحاجة معاً . فالعمل يكفل لها معيشتها الضرورية ، والحاجة تدعو ـ وفقاً لمبادىء الكفالة والتضامن ـ الى زيادة دخل هذه الفئة ، بأساليب وطرق محددة في الاقتصاد الإسلامي كما سيأتي ، ليتاح لأفراد هذه الفئة العيش بالدرجة العامة من الرفاه .

ومن خلال هذا نستطيع ان ندرك اوجه الاختلاف بين دور الحاجة في الاقتصاد الأسلامي بصفتها أداة توزيع ودورها في المذاهب الإقتصادية الأخرى .

□ ـــــــــــ الحاجة في نظر الاسلام والشيوعية

تعتبر الحاجة في نظر الشيوعية ـ القائلة : ان من كل وفقاً لطاقته ولكل وفقاً لحاجته ـ وحدها هي المعيار الأساسي في توزيع الناتج على الأفراد العاملين في المجتمع فلا تسمح للعمل بايجاد ملكية أوسع نطاقاً من حاجة العامل . . بينما يعترف الإسلام بالعمل بوصفه أداة للتوزيع الى جانب الحاجة ، ويسند اليه دوراً إيجابياً في هذا المضمار ، وبذلك يفتح المجال في الحياة الإقتصادية لظهور كل الطاقات والمواهب ونموها ، على أساس من التنافس والسباق ، ويدفع الأفراد الموهوبين الى إنفاق كل إمكاناتهم في مضمار المدنية والاقتصاد

وعلى العكس من ذلك الشيوعية ، فإنها باقامتها للتوزيع على أساس حاجة العامل وحدها دون نوعية عمله ونشاطه ، تؤدي الى تجميد الدوافع الطبيعية في الإنسان الباعثة على الجد والنشاط ، فإن الذي يبعث الفرد على ذلك إنما هو في الحقيقة مصلحته الخاصة ، فإذا جرد العمل عن وصفه أداة توزيع واتخذت الحاجة وحدها مقياساً لنصيب كل فرد ، كما تصنع الشيوعية ، كان في ذلك القضاء على أهم قوة دافعة بالجهاز الإقتصادي الى الأمام ، ومحركة له في اتجاه متصاعد .

□ ———— الحاجة في نظر الاسلام والاشتراكية الماركسية

تعتمد الاشتراكية القائلة - : من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله - على العمل بصفته الجهاز الأساسي للتوزيع ، فلكل عامل الحق في نتيجة عمله مهما كانت هذه النتيجة ضئيلة او كبيرة . وبذلك يلغى دور الحاجة في التوزيع ، فلا يقف نصيب العامل عند حاجته إذا كان ينتج في عمله أكثر من حاجته ، كما لا يحظى العامل بما يشبع حاجته كاملة إذا قصر به عمله عن تقديم خدمة إنتاجية توازي ذلك ، فلكل فرد إذن قيمة عمله مهما كانت حاجته ومهما حققه العمل من قيمة .

وهذا يختلف عن وجهة نظر الإسلام في الحاجة ، فإن لها في رأيه دوراً إيجابياً مهماً ، لأنها وإن لم تكن سبباً لحرمان العامل الموهوب من ثمار عمله إذا زادت عن حاجته . غير أنها سبب فعال في التوزيع بالنسبة الى الفئة الثانية من فئات المجتمع ، التي استعرضناها قبل دقائق ، وهي الفئة التي لا تملك من القدرة الفكرية والجسدية إلا الدرجة التي تسمح لها بالحصول على الحد الأدنى من ضرورات الحياة فان هذه الفئةعلى الأسس الاشتراكية الماركسية للاقتصاد يجب ان تقنع بثمار عملها الضئيلة ، وتستسيغ الفوارق الكبيرة بين مستوى معيشتها ومستوى المعيشة العام للفئة الأولى ، القادرة على كسب العيش المرفه ، لأن العمل وحده هو الذي يمارس النوزيع في ظل الاشتراكية ، فلا يمكن للعامل أن يطمع بأكثر من العيش الذي يرشحه له عمله . وأما في ظل الاقتصاد الإسلامي فالأمر يختلف ، لأن الإسلام لم يكتف بالعمل وحده

لتنظيم جهاز التوزيع بين العاملين ، بل جعل للحاجة نصيباً من ذلك ، واعتبر عجز الفئة الثانية عن تحقيق المستوى العام للرفاه لوناً من الحاجة ، ووضع الأساليب والطرق المعينة لمعالجة هذه الحاجة . فالعامل الموهوب الطيب الحظ لن يحرم مما زاد على حاجته من نتاج عمله ، ولكن العامل الذي لم يمنح إلا الحد الأدنى من الطاقة العملية ، سوف يحصل على نصيب أكبر من نتاجه .

وهناك نقطة خلاف فكري أخرى بين الإسلام والاشتراكية الماركسية ، حول الفئة الثالثة من فئات المجتمع التلاث ، التي حرمت من العمل بسبب طبيعة تكوينها الفكري والجسدي . والاختلاف بين الاسلام والاشتراكية الماركسية حول هذه الفئة المحرومة ينبع من تناقض مفاهيمهما عن علاقات التوزيع .

وأنا لا أريد ان أتناول بهذا الصدد موقف العالم الاشتراكي اليوم من الفئة الثالثة ، ولا أحاول ان أكرر المزاعم القائلة : ان الفرد العاجز عن العمل محكوم عليه في المجتمعات الاشتراكية بالموت جوعاً ، لأنني أريد ان أدرس المسألة من الوجهة النظرية لا التطبيقية ، ولا أريد ان أتحمل مسؤولية تلك المزاعم التي يرددها أعداء العالم الاشتراكي عنه .

فمن الناحية النظرية لا يمكن للاقتصاد الاشتراكي الماركسي ان يفسر حق الفئة الثالثة في الحياة ، ويبرر حصولها على نصيب من الناتج العام في عملية التوزيع ، لأن التوزيع لا يقوم في رأي الماركسية على أساس خلقي ثابت ، وإنما يحدد وفقاً لحالة الصراع الطبقي في المجتمع التي يمليها شكل الانتاج السائد ، ولذلك تؤمن الماركسية : ان الرق وموت الرقيق تحت السياط وحرمانه من ثمرات عمله . . كان شيئاً سائغاً في ظروف الصراع الطبقي بين السادة والعبيد .

وعلى هذا الأساس الماركسي يجب ان يدرس حظ الفئة الثالثة من التوزيع في ضوء مركزها الطبقي ، ما دامت حظوظ الأفراد في التوزيع تحدد وفقاً

لمراكزهم الطبقية في المعترك الاجتماعي .

ولما كانت الفئة الثالثة مجردة عن ملكية وسائل الإنتاج وعن طاقة العمل المنتج ، فهي لا تندرج ضمن إحدى الطبقتين المتصارعتين : (الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة) ، ولا تشكل جزءاً من الطبقة العاملة في دور انتصار العمال وإنشاء المجتمع الاشتراكي .

وإذا كان الأفراد العاجزون بطبيعتهم عن العمل منفصلين عن الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال ، وبالتالي عن الطبقة العاملة التي تسيطر على وسائل الإنتاج في المرحلة الاشتراكية فلا يوجد أي تفسير علمي على الطريقة الماركسية يبرر نصيب هؤلاء من التوزيع ، وحقهم في الحياة وفي الثروة التي سيطرت عليها الطبقة العاملة ، ما داموا خارج نطاق الصراع الطبقي . . . وهكذا لا تستطيع الماركسية ان تبرر بطريقتها الخاصة ضمان حياة الفئة الثالثة ومعيشتها في المرحلة الاشتراكية .

واما الإسلام فهو لا يحدد عملية التوزيع على أساس الصراع الطبقي في المجتمع ، وإنما يحددها في ضوء المثل الأعلى للمجتمع السعيد ، وعلى أساس من القيم الخلقية الثابتة التي تفرض توزيع الثروة بالشكل الذي يضمن تحقيق تلك القيم وإيجاد ذلك المثل ، وتقليص آلام الحرمان بأكبر درجة ممكنة .

وعملية التوزيع التي ترتكز على هذه المفاهيم تتسع بطبيعة الحال للفئة الثالثة ، بوصفها جزءاً من المجتمع الإنساني الذي يجب ان توزع فيه الثروة ، بشكل يقلص آلام الحرمان الى أبعد حد ممكن ، تحقيقاً للمثل الأعلى للمجتمع السعيد ، وللقيم الخلقية التي يقيم الاسلام العلاقات الاجتماعية عليها . ويصبح من الطبيعي عندئذ ان تعتبر حاجة هذه الفئة المحرومة سبباً كافياً لحقها في الحياة ، وأداة من أدوات التوزيع : (وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) .

□ ـــــــ الحاجة في نظر الاسلام والرأسمالية

وأما الاقتصاد الرأسمالي بشكله الصريح فهو على النقيض من الإسلام

تماماً في موقفه من الحاجة ، فإن الحاجة في المجتمع الرأسمالي ليست من الأدوات الإيجابية للتوزيع ، وإنما هي أداة ذات صفة مناقضة ودور إيجابي معاكس لدورها في المجتمع الإسلامي . فهي كلما اشتدت عند الأفراد إنخفض نصيبهم من التوزيع ، حتى يؤدي الإنخفاض في نهاية الأمر الى انسحاب عدد كبير منهم عن مجال العمل والتوزيع . والسبب في ذلك : ان انتشار الحاجة وشدتها يعني : وجود كثرة من القوى العاملة المعروضة في السوق الرأسمالية ، تزيد عن الكمية التي يطلبها أرباب الأعمال ، ونظراً الى ان الطاقة الإنسانية سلعة رأسمالية تتحكم في مصيرها قوانين العرض والطلب ، كما تتحكم في سائر سلع السوق . . فمن الطبيعي ان ينخفض أجر العمل تبعاً لزيادة العرض على الطلب ، ويستمر الانخفاض وفقاً لهذه الزيادة ، وحين ترفض السوق الرأسمالية امتصاص كل الكمية المعروضة من القوى العاملة ، ويمنى عدد كبير من ذوي الحاجة بالبطالة نتيجة لذلك ، يتحتم على هذا العدد الكبير ان يفعل المستحيل في سبيل ان يبقى حياً ، او يتحمل آلام الحرمان والموت جوعاً .

وهكذا فان الحاجة لا تعني شيئاً إيجابياً في التوزيع الرأسمالي ، وإنما تعني وفرة في المعروض من القوى العاملة ، وليس أمام كل سلعة تمنى بزيادة العرض على الطلب إلا ان ينخفض ثمنها ويجمد إنتاجها حتى تستهلك ، وتصحح النسبة بين العرض والطلب .

فالحاجة في المجتمع الرأسمالي تعني : إنسحاب الفرد من مجال التوزيع ، وليست أداة للتوزيع .

□ ـــــــــ الملكية الخاصة

حينما قرر الإسلام : ان العمل سبب للملكية وفقاً للميل الطبيعي في الانسان الى تملك نتائج عمله ، واتخذ من العمل على هذا الأساس أداة رئيسية للتوزيع . . انتهى من ذلك الى أمرين :

أحدهما : السماح بظهور الملكية الخاصة على الصعيد الاقتصادي . فان

العمل إذا كان أساساً للملكية ، فمن الطبيعي ان توجد للعامل ملكية خاصة للسلع التي تدخّل في إيجادها وجعلها مالاً ، مثل المزروعات والمنسوجات وما شاكلها .

ونحن حين نقرر : ان تملك الإنسان العامل للأموال التي أنتجها . تعبير عن ميل طبيعي فيه نعني بذلك : ان في الإنسان ميلاً طبيعياً الى الإختصاص بنتائج عمله عن الآخرين ، الأمر الذي يعبر عنه في المدلول الإجتماعي : بالتملك ، وأما نوعية الحقوق التي تترتب على هذا الاختصاص فلا تقرر وفقاً لميل طبيعي ، وإنما يقررها النظام الاجتماعي وفقاً لما يتبناه من أفكار ومصالح . فمثلاً : هل من حق العامل الذي تملك السلعة بالعمل ، ان يبذر بها ما دامت مالاً خاصاً به ؟ او هل من حقه ان يستبدلها بسلعة أخرى ، او ان يتجر بها وينمي ثروته عن طريق جعلها رأس مال تجاري او ربوي ؟ . . إن الجواب على هذه الأسئلة وما شاكلها يقرره النظام الاجتماعي الذي يحدد للملكية الخاصة حقوقها ، ولا يتصل بالفطرة والغريزة .

ولأجل هذا تدخل الإسلام في تحديد حقوق الاختصاص هذه ، فأنكر بعضها واعترف بالبعض الآخر ، وفقاً للمثل والقيم التي يتبناها . فقد أنكر مثلاً حق المالك في التبذير بماله او الاسراف به في مجال الانفاق ، وأقر حقه في الاستمتاع به دون تبذير او إسراف ، وأنكر حق المالك في تنمية أمواله التي يملكها عن طريق الربا ، وأجاز له تنميتها عن طريق التجارة ضمن حدود وشروط خاصة وتبعاً لنظرياته العامة في التوزيع التي سوف ندرسها في الفصول المقبلة إن شاء الله .

* * *

والأمر الآخر الذي يستنتج من قاعدة : إن العمل سبب الملكية : هو تحديد مجال الملكية الخاصة وفقاً لمقتضيات هذه القاعدة . فان العمل إذا كان هو الأساس الرئيسي للملكية الخاصة ، فيجب ان يقتصر نطاق الملكية الخاصة على الأموال التي يمكن للعمل ان يتدخل في إيجادها او تركيبها ، دون الأموال التي ليس للعمل فيها أدنى تأثير .

وعلى هذا الأساس تنقسم الأموال بحسب طبيعة تكوينها وإعدادها : الى ثروات خاصة وعامة .

فالثروات الخاصة : كل مال يتكون او يتكيف طبقاً للعمل البشري الخاص المنفق عليه ، كالمزروعات والمنسوجات ، والثروات التي أنفق عمل في سبيل استخراجها من الأرض والبحر او اقتناصها من الجو فإن العمل البشري يتدخل هنا : إما في تكوين نفس المال كعمل الزراع بالنسبة الى الناتج الزراعي ، وإما في تكييف وجوده وإعداده بالصورة التي تسمح بالاستفادة منه ، كالعمل المبذول في إستخراج الكهرباء من القوى المنتشرة في الطبيعة ، او اخراج الماء او البترول من الأرض . فالطاقة الكهربائية والكميات المستخرجة من الماء او البترول . . ليست مخلوقة للعمل البشري ، ولكن العمل هو الذي كيفها وأعدها بالصورة التي تسمح بالاستفادة منها .

وهذه الثروات التي يدخل العمل البشري في حسابها هي المجال المحدد في الإسلام للملكية الخاصة ، أي االنطاق الذي سمح الإسلام بظهور الملكية الخاصة فيه ، لأن العمل أساس الملكية ، وما دامت تلك الأموال ممتزجة بالعمل البشري فللعامل أن يتملكها ، ويستعمل حقوق التملك من استمتاع واتجار وغيرهما .

واما الثروات العامة فهي : كل ما لم تتدخل اليد البشرية فيه كالأرض ، فإنها مال لم تصنعه اليد البشرية ، والإنسان وان كان يتدخل أحياناً في تكييف الأرض بالكيفية التي تجعلها صالحة للزراعة والاستثمار ، غير ان هذا التكييف محدود مهما فرض أمده ، فان عمر الأرض أطول منه ، فهو لا يعدو ان يكون تكييفاً لفترة محدودة من عمر الأرض . وتشابه الأرض في ذلك رقبة المعادن والثروات الطبيعية الكامنة فيها ، فان مادة هذه المعادن الكامنة في الأرض ليست مدينة للعمل البشري في تكوينها او تكييفها ، وإنما يتدخل العمل في الكميات المستخرجة منها ، التي ينفق جهد في سبيل إخراجها وفصلها عن بقية المواد الأرضية .

وهـذه الثـروات العـامـة بحسب طبيعتهـا ـ او عنـوانها الأولي كـما يقـول الفقهاء ـ ليست مملوكة ملكية خاصة لفـرد من الأفراد لأن أسـاس الملكية الخـاصة هـو العمل ، فـالأموال التي لا يمتـزج بهـا العمـل لا تـدخـل في المجـال المحـدد للملكية الخاصة ، وإنما هي أموال مباحة إباحة عامة او مملوكة ملكية عامة .

فـالأرض مثلاً ـ ، بـوصفها مـالاً لا تدخّـل للعمل البشـري فيـه ـ لا تملك ملكيـة خاصـة . والعمل الـذي يبـذل في إحيـاء الأرض وإعـدادهـا ، لمـا كـان تكييفـاً مؤقتاً بمـدة محدودة أقصر من عمـر الأرض . . فهـو لا يـدرج الأرض في مجال الملكية الخاصة ، وإنمـا يجعل للعـامل حقـاً في الأرض يسمح لـه بالإنتفـاع بهـا ، ومنع الآخـرين من مـزاحمتـه في ذلـك ، لأنـه يمتـاز عليهم بمـا أنفق عـلى الأرض من طـاقة . فمن الـظلم ان يسـاوي بـين الأيـدي التي عملت وتعبت ، وبـين أيـد أخـرى لم تعمـل في الأرض ولم تتعب في سبيلهـا فـلأجـل ذلـك ميـز العـامل بحق في الأرض دون ان يسمـح لـه بتملكهـا ، ويستمـر هـذا الحق مـا دامت الأرض متكيفة وفقاً لعمله ، فاذا أهمل الأرض سقط حقه الخاص .

وهكذا يتضح ان القاعدة العامة هي : ان الملكيـة الخاصـة لا تظهـر الا في الأمـوال التي امتزجت في تكـوينهـا وتكييفهـا بـالعمـل البشـري ، دون الأمـوال والثـروات الـطبيعيـة التي لم تمتـزج بـالعمـل ، لأن سبب الملكيـة الخـاصـة هـو العمـل ، فما لم يكن المـال مندرجـاً ضمن نطاق العمـل البشـري لا يـدخـل في مجال الملكية الخاصة .

وللقاعدة بالرغم من ذلك استثناءاتهـا ، لاعتبارات تتعلق بمصلحـة الدعـوة الاسلامية كما سنشير اليه فيما يأتي .

□ ـــــــــ الملكية اداة ثانوية للتوزيع

ويأتي بعد العمل والحاجة دور الملكية بوصفها أداة ثانوية للتوزيع .

وذلك ان الإسلام حين سمح بظهور الملكية الخـاصة عـلى أساس العمـل ، خالف الرأسمالية والماركسية معـاً في الحقوق التي منحهـا للمالـك ، والمجالات

التي فسح له بممارستها . فلم يسمح له باستخدام ماله في تنمية ثروته سماحاً مطلقاً دون تحديد ، كما صنعت الرأسمالية : فأجازت كل ألوان الربح . ولم يغلق عليه فرصة الربح نهائياً ، كما تفعل الماركسية : إذ تحرم الربح والاستثمار الفردي للمال بمختلف أشكاله . . وإنما وقف الإسلام موقفاً وسطاً : فحرّم بعض ألوان الربح كالربح الربوي ، وسمح ببعض آخر كالربح التجاري .

وهو في تحريمه لبعض ألوان الربح يعبر عن خلافه الأساسي مع الرأسمالية في الحرية الاقتصادية ، التي مر بنا نقدها في بحث (مع الرأسمالية) ، بوصفها أساساً للتفكير المذهبي الرأسمالي .

وسوف ندرس في بحوث مقبلة بعض ألوان الربح المحرم في الإسلام ، كالربح الربوي ، ووجهة نظر الاسلام ، في إلغائه .

كما ان الاسلام في سماحه بالربح التجاري يعبر عن خلافه الأساسي مع الماركسية ، في مفهومها عن القيمة والقيمة الفائضة ، وطريقتها الخاصة في تفسير الأرباح الرأسمالية ، كما مر بنا في دراستنا للمادية التاريخية .

وباعتراف الإسلام بالربح التجاري أصبحت الملكية بنفسها أداة لتنمية المال ، عن طريق الاتجار وفقاً للشروط والحدود الشرعية ، وبالتالي أداة ثانوية للتوزيع ، محدودة بحدود من القيم المعنوية والمصالح الاجتماعية التي يتبناها الاسلام .

* * *

هذه هي الصورة الإسلامية للتوزيع ، نستخلصها مما سبق ضمن هذه السطور .

العمل أداة رئيسية للتوزيع بوصفه أساساً للملكية ، فمن يعمل في حقل الطبيعة يقطف ثمار عمله ويتملكها .

الحاجة أداة رئيسية للتوزيع بوصفها تعبيراً عن حق إنساني ثابت في الحياة

الكريمة ، وبهذا تكفل الحاجات في المجتمع الإسلامي ويضمن إشباعها .

الملكية أداة ثانوية للتوزيع عن طريق النشاطات التجارية التي سمح بها الإسلام ضمن شروط خاصة لا تتعارض مع المباديء الاسلامية للعدالة الاجتماعية ، التي ضمن الإسلام تحقيقها كما سيأتي في شرح التفاصيل .

التداول

التداول (المبادلة) أحد الأركان الأساسية في الحياة الاقتصادية ، وهو لا يقل أهمية عن الإنتاج والتوزيع ، وإن كان متأخراً عنهما تاريخياً . فإن الوجود التاريخي للإنتاج والتوزيع يقترن دائماً بالوجود الاجتماعي للإنسان ، فمتى وجد مجتمع إنساني فمن الضروري - ليواصل حياته ويكسب معيشته - ان يمارس لوناً من ألوان الإنتاج ، وأن يوزع الثروة المنتجة على أفراده بأي شكل من أشكال التوزيع التي يتفق عليها . فلا حياة اجتماعية للانسان دون إنتاج وتوزيع . واما المبادلة فليس من الضروري ان توجد في حياة المجتمع منذ البدء . لأن المجتمعات في بداية تكوينها تعيش على الأغلب لوناً من الاقتصاد البدائي المقفل ، الذي يعني : قيام كل عائلة في المجتمع بإنتاج كل ما تحتاج اليه ، دون الاستعانة بمجهودات الآخرين . وهذا اللون من الاقتصاد المقفل لا يفسح مجالاً للمبادلة ، ما دام كل منتوج يستوعب بإنتاجه كل حاجاته البسيطة ويكتفي بما ينتجه من سلع . . وإنما تبدأ المبادلة دورها الفعال على الصعيد الاقتصادي ، حين تتنوع حاجات الإنسان وتنمو ، وتتعدد السلع التي يحتاجها في حياته ويصبح كل فرد عاجزاً بمفرده عن إنتاج كل ما يحتاجه من تلك السلع بأنواعها وأشكالها المختلفة ، فيضطر المجتمع الى تقسيم العمل بين أفراده ، ويأخذ كل منتج - او فئة من المنتجين - بالتخصص في إنتاج سلعة معينة من السلع المختلفة التي يحسن إنتاجها أكثر من غيرها ، ويشبع حاجاته الأخرى بمبادلة الفائض من السلع التي ينتجها بما يحتاجه من السلع التي ينتجها الآخرون ، فتبدأ المبادلة في الحياة الاقتصادية بوصفها وسيلة لإشباع

حاجات المنتجين، بدلاً عن تكليف كل منتج بإشباع حاجاته كلها بإنتاجه المباشر

وهكـذا تنشأ المبـادلة تيسيـراً للحياة ، وتجـاوباً مـع اتساع الحـاجات واتجـاه الانتاج الى التخصص والتطور .

وعـلى هـذا الأسـاس نعـرف : ان المبـادلـة في الحقيقـة تعمـل في الحيـاة الاقتصادية للمجتمع بوصفهـا واسطة بـين الإنتاج والاستهـلاك ، او بتعبير آخـر بين المنتجين والمستهلكين . فالمنتج يجد دائـماً عن طريق المبـادلة المستهلك الـذي يحتاج الى السلعة التي ينتجها ، وهذا المستهلك بدوره ينتج سلعـة من نوع آخـر ويحصل في المبادلة على المستهلك الذي يشتريها .

ولكن ظلم الإنسـان ـ كما يعبـر القرآن الكـريم ـ الذي حـرم الإنسانيـة من بـركات الحيـاة وخيراتهـا ، وتدخّـل في مجال التـوزيع عـلى حساب هـذا الحق او ذاك . . سرى أيضاً الى المبادلة حتى طـوّرها وصيّـرها أداة استغـلال وتعقيد ، لا أداة إشبـاع للحاجـات وتيسير للحيـاة ، وواسطة بـين الإنتاج والادخـار لا بـين الإنتـاج والإستهـلاك . فنشـأ عن الـوضـع الـظالم للمبـادلـة من المـآسي وألـوان الاستغـلال ، نظير مـا نشأ عن الأوضـاع الـظالمـة للتـوزيـع في مجتمعـات الـرق والإقطاع ، او في مجتمعات الرأسمالية والشيوعية .

ولكي نشـرح وجهة نـظر الإسـلام عن المبـادلـة لا بـد لنـا ان نعـرف رأي الإسلام في السبب الأساسي الذي جعل من المبادلة أداة ظالمة للاستغلال ، وما هي النتـائـج التي تمخض عنهـا ، ثم نـدرس الحلول التي تقـدم بهـا الإسـلام للمشكلة ، وكيف أعـطى للمبـادلـة صيغتهـا العـادلـة وقـوانينهـا التي تـواكب أغراضها الرشيدة في الحياة ؟؟

* * *

وقبل كل شيء يجب ان نلاحظ ان للمبادلة شكلين :

أحدهما : المبادلة على أساس المقايضة .

والآخر : المبادلة على أساس النقد .

فالمبادلة على أساس المقايضة : مبادلة سلعة بأخرى وهذا الشكل هو أسبق أشكال المبادلة تاريخياً ، فقد كان كل منتج ـ في المجتمعات الآخذة بالتخصص وتقسيم العمل ـ يحصل على السلع التي لا ينتجها نظير الفائض من السلعة التي اختص بإنتاجها . فمن ينتج مائة كيلو من الحنطة يحتفظ بنصف المبلغ مثلاً لإشباع حاجته . ويستبدل خمسين كيلو من الحنطة بمبلغ معين من القطن الذي ينتجه غيره .

ولكن هذا الشكل من المبادلة (المقايضة) ، لم يستطع ان ييسر التداول في الحياة الاقتصادية ، بل أخذ يزداد صعوبة وتعقيداً على مر الزمن كلما ازداد التخصص وتنوعت الحاجات ، لأن المقايضة تضطر منتج الحنطة ان يجد حاجته من القطن عند شخص يرغب في الحصول على الحنطة ، واما إذا كان صاحب القطن بحاجة الى فاكهة لا الى حنطة ، وليس لدى صاحب الحنطة فاكهة . . فسوف يتعذر على صاحب الحنطة ان يحصل على حاجته من القطن . وهكذا تتولد الصعوبات من ندرة التوافق بين حاجة المشتري وحاجة البائع .

أضف الى ذلك صعوبة التوافق بين قيم الأشياء المعدّة للمبادلة . فمن كان يملك فرساً لا يستطيع ان يحصل عن طريقها على دجاجة ، لأن قيمة الدجاجة أقل من قيمة الفرس ، وهو غير مستعد بطبيعة الحال للحصول على دجاجة واحدة نظير فرس كاملة ، ولا هي قابلة للقسمة حتى يحصل على دجاجة نظير جزء منها .

وكذلك أيضاً كانت عمليات المبادلة تواجه مشكلة أخرى هي : صعوبة تقدير قيم الأشياء المعدة للمبادلة ، إذ لا بد لقياس قيمة الشيء الواحد من مقارنته بباقي الأشياء الأخرى ، حتى تعرف قيمته بالنسبة اليها جميعاً .

لهذه الأسباب بدأت المجتمعات التي تعتمد على المبادلة تفكر في تعديل المقايضة بشكل يعالج تلك المشاكل ، فنشأت فكرة استعمال النقد بوصفه أداة للمبادلة بدلاً عن السلعة نفسها . وظهر على هذا الأساس الشكل الثاني

للمبادلة ، أي المبادلة على أساس النقـد . فأصبح النقد وكيـلاً عن السلعة التي كان يضطر المشتري الى تقديمها للبائع في المقايضـة . فبدلاً عن تكليف صـاحب الحنـطة ـ في مثالنـا ـ بتقديم الفـاكهـة الى صـاحب القـطن نـظير القـطن الـذي يشتريه منـه . . يصبح بـإمكانـه ان يبيع حنـطته نـظير نقد ، ثم يشتـري بالنقـد القطن الذي يرغب فيه ، وصـاحب القطن بـدوره يشتري الفـاكهة التي يـطلبها بما حصل عليه من نقود .

* * *

ووكالة النقـد عن السلعة في عمليـات التداول ، كفلت حـل المشاكـل التي نجمت عن المقايضة وتذليل صعوباتها .

فصعوبة التوافق بين حـاجة المشتـري وحاجـة البائـع زالت ، إذ لم يعد من الضروري للمشتري ان يقدم الى البائـع السلعة التي يحتـاجها ، وإنمـا يكفي ان يقدم له النقد الذي يمكّنه من شراء تلك السلعة من منتجيها بغد ذلك .

وصعوبة التوافق بين قيم الأشياء قد ذللت ، لأن قيمة كل سلعة أصبحت تقدر بالنسبة للنقود وهي قابلة للقسمة .

كما أصبح من الميسور تقدير قيم الأشياء بسهولة ، لأنها تقـدر كلها بـالنسبة لسلعة واحدة ، وهي النقد بوصفه المقياس العام للقيمة .

وكـل هـذه التسهيـلات نتجت من وكـالـة النقـد عن السلعـة في مجـالات التداول .

وهـذا هو الجـانب المضيء المشرق من وكـالـة النقـد عن السلعـة ، الـذي يشـرح : كيف تؤدي الوكـالة وظيفتهـا الاجتماعيـة التي خلقت لأجلهـا ، وهي تيسير عمليات التداول ؟

ولكن هـذه الوكـالة لم تقف عنـد هذا الحـد على مـر الـزمن ، بـل أخـذت تلعب دوراً خـطيـراً في الحيـاة الاقتصـاديـة ، حتى تمخض ذلـك عن صعـاب ومشاكل لا تقل عن مشاكل المقايضة وصعابها ، غير ان تلك مشـاكل طبيعيـة ،

واما المشاكل الجديدة التي نتجت عن وكالة النقد فهي مشاكل إنسانية ، تعبر عن ألوان الظلم والاستغلال التي مهدت لها وكالة النقد عن السلعة في مجالات التداول .

ولكي نعرف ذلك ، يجب ان نلاحظ التطورات التي حصلت في عمليات المبادلة نتيجة لتبدل شكلها ، وقيامها على أساس النقد بدلاً عن قيامها على أساس المقايضة المباشرة .

ففي المبادلة القائمة على أساس المقايضة ، لم يكن يوجد حد فاصل بين البائع والمشتري ، فقد كان كل من المتعاقدين بائعاً ومشترياً في نفس الوقت ، لأنه يدفع سلعة الى صاحبه ويتسلم نظيرها سلعة أيضاً . ولهذا كانت المقايضة تشبع بصورة مباشرة حاجة المتعاقدين معاً ، فيخرجان من عملية التداول وقد حصل كل منهما على السلعة التي يحتاجها في استهلاكه او إنتاجه ، كالحنطة او المحراث . وفي هذا الضوء نعرف : ان الشخص في عصر المقايضة لم يكن يتاح له ان يتقمص شخصية البائع ، دون ان يكون مشترياً في نفس الوقت ، فلا بيع بدون شراء . والبائع يدفع بإحدى يديه سلعته الى المشتري بوصفه بائعاً ، ليستلم منه بيده الأخرى سلعة جديدة بوصفه مشترياً . والبيع والشراء مزدوجان في عملية واحدة .

واما في المبادلات القائمة على أساس النقد فالأمر يختلف اختلافاً كبيراً ، لأن النقد يضع حداً فاصلاً بين البائع والمشتري ، فالبائع هو صاحب السلعة ، والمشتري هو الذي يبذل نقداً ازاء تلك السلعة . والبائع الذي يبيع حنطة ليحصل على قطن ، بينما كان يستطيع ان يبيع حنطة ويحصل على حاجته من القطن في مبادلة واحدة، على أساس المقايضة . يصبح مضطراً الآن ، الى القيام بمبادلتين ليحصل على طلبته ، يقوم في إحداهما بدور البائع فيبيع حنطته بنقد معين ، ويقوم في الأخرى بدور المشتري فيشتري قطناً بذلك النقد . وهذا يعني فصل البيع عن الشراء ، بينما كانا مزدوجين في المقايضة . وفصل البيع عن الشراء في عمليات المبادلة القائمة على أساس النقد ، فسح المجال لتأخير الشراء عن البيع . فالبائع لم يعد مضطراً لكي يبيع حنطته ان

يشتري من الآخر ما ينتجه من القطن ، بل يمكنه ان يبيع حنطته نظير نقد معين ويحتفظ بالنقد لنفسه ، ويؤجل شراء القطن الى وقت آخر .

وهذه الفرصة الجديدة التي وجدها البائعون بخدمتهم ـ فرصة تأخير الشراء عن البيع ـ غيرت الطابع العام للبيوع والمبادلات . فبينما كان البيع في عصر المقايضة ، يستهدف منه دائماً شراء سلعة من السلع التي يحتاجها البائع ، أصبح للبيع في عصر النقد هدف جديد . فالبائع يتخلص من سلعته في المبادلة لا ليظفر بسلعة أخرى ، بل ليحصل على مزيد من النقد بوصفه الوكيل العام عن السلع ، الذي يجعل بإمكانه شراء أي سلعة شاء في كل حين . . وهكذا تحول البيع للشراء الى البيع لامتصاص النقود . ونشأت عن ذلك ظاهرة اكتناز المال وتجميده مجسداً في تلك النقود . لأن النقد ـ ونعني بوجه خاص النقود المعدنية والورقية ـ يمتاز على سائر السلع فإن أية سلعة أخرى لم يكن يجدي اكتنازها ، لأن أكثر السلع تنقص قيمتها على مر الزمن ، وقد يتطلب الاحتفاظ بها وبجدتها الى نفقات عديدة ، ومن ناحية أخرى ، قد لا يتيسر لمالك تلك السلعة المكتنزة الظفر بما يطلبه المكتنز من سلع أخرى في وقت الحاجة ، فلا يكون في اكتنازها ضمان الحصول على شتى الطلبات في كل حين .

وعلى العكس من ذلك كله النقد ، فإنه قابل للبقاء والادخار ، ولا يكلف اكتنازه شيئاً من النفقات ، كما انه بوصفه الوكيل العام عن السلع يضمن للمكتنز قدرته على شراء أي سلعة شاء ، في كل وقت .

وهكذا توفرت دواعي الاكتناز لدى المجتمعات التي بدأت المبادلة فيها تقوم على أساس النقود ، وعلى أساس النقود الذهبية والفضية بوجه خاص .

ونجم عن ذلك : ان تخلت المبادلة عن وظيفتها الصالحة في الحياة الاقتصادية ، كواسطة بين الإنتاج والاستهلاك ، وأصبحت واسطة بين الإنتاج والادخار . فالبائع ينتج ويبيع ويبادل منتوجه بنقد ليدخر هذا النقد ويضمه الى ثروته المكتنزة ، والمشتري يقدم النقد الى البائع ليحصل على السلعة التي

يبيعها ، ثم لا يتمكن هو بعد ذلك ان يبيع منتوجه بدوره ، لأن البائع اكتنز النقد وسحبه من مجال التداول .

ونتج عن ذلك أيضاً اختلال كبير في التوازن بين كمية العرض وكمية الطلب ، ذلك أن العرض والطلب كانا يميلان الى التساوي في عصر المقايضة ، لأن كل منتج كان ينتج لإشباع حاجاته واستبدال الفائض عن حاجته بسلع أخرى يحتاجها في حياته ، من غير النوع الذي ينتجه . فالمنتوج دائماً يوازي حاجته ؛ أي ان العرض دائماً يجد طلباً مساوياً له . وبذلك تتجه أثمان السوق الى درجتها الطبيعية ، التي تعبر عن القيم الحقيقية للسلع وأهميتها الواقعية في حياة المستهلكين وبعد ان بدأ عصر النقد وسيطر النقد على التجارة ، واتجه الإنتاج والبيع اتجاهاً جديداً حتى أصبح الإنتاج والبيع لأجل اكتناز النقد وتنمية المال لأجل إشباع الحاجة . عند ذلك يختل طبعاً التوازن بين العرض والطلب ، وتلعب دواعي الاحتكار دورها الخطير في تعميق هذا التناقض بين العرض والطلب ، حتى أن المحتكر قد يخلق طلباً كاذباً فيشتري كل أفراد السلعة من السوق لا لحاجته اليها بل ليرفع ثمنها ، او يعرض السلعة بأثمان دون كلفتها ، بقصد إلجاء المنتجين والبائعين الآخرين الى الانسحاب من ميدان التنافس وإعلان الإفلاس . . وهكذا تتخذ الأثمان وضعاً غير طبيعي ويصبح السوق تحت سيطرة الاحتكار ، ويتهاوى آلاف البائعين والمنتجين الصغار كل حين ، بين أيدي المحتكرين الكبار الذين سيطروا على السوق .

ثم ماذا بعد ذلك ؟! ليس بعد ذلك إلا ان نرى الأقوياء في الحقل الاقتصادي ، يغتنمون هذه الفرص التي أتاحها لهم النقد ، فيتجهون نحو الاكتناز بكل قواهم ، نحو البيع لأجل الادخار ، فيظلون ينتجون ويبيعون ليسحبوا النقد المتداول في المجتمع الى كنوزهم ، ويمتصوه بالتدريج ، ويعطلوا وظيفة المبادلة كواسطة بين الإنتاج والإستهلاك، ويضطروا الكثرة الكاثرة الى مهاوي البؤس والفقر وبالتالي يتوقف الاستهلاك نظراً الى إنخفاض المستوى الاقتصادي للجمهور وعجزهم عن الشراء ، كما تتعطل حركة الإنتاج ، لأن انعدام القدرة الشرائية عند المستهلكين او انخفاضها يجرد الإنتاج من

أرباحه ، ويعم الكساد شعب الحياة الاقتصادية كلها .

ولا تقف مشاكل النقد عند هذا الحد ، بل إن النقد قد أدى الى مشكلة قد تكون أخطر من المشاكل التي عرضناها . فلم يقتصر النقد على ان يكون أداة اكتناز ، بل أصبح أداة تنمية للمال عن طريق الفائدة التي يتقاضاها الدائنون من مدينيهم ، او يتقاضاها أصحاب الأموال من المصارف الرأسمالية التي يودعون أموالهم فيها . . وهكذا أصبح الاكتناز في البيئة الرأسمالية سبباً لتنمية الثروة بدلاً عن الإنتاج ، وانسحبت بذلك رؤوس أموال كثيرة من حقل الإنتاج الى صناديق الادخار في المصارف ، وأصبح التاجر لا يقدم على مشروع من مشاريع الإنتاج والتجارة ، إلا إذا اطمأن الى ان الربح الذي يدره المشروع عادة أكثر من الفائدة التي يمكن ان يحصل عليها عن طريق اقراض ماله ، او إيداعه في المصارف .

وأخذت الأموال على أساس الفائدة الربوية تتسرب الى الصيارفة منذ بداية العصر الرأسمالي ، حيث أخذ هؤلاء يجذبون الكميات المكتنزة من النقد عند مختلف الأفراد ، عن طريق إغرائهم بالفائدة السنوية التي يتقاضاها زبائن المصرف عن أموالهم التي يودعونها فيه ، فتجمعت تلك الكميات المختلفة في كنوز الصيارفة بدلاً عن استخدامها في الإنتاج المثمر ، وقامت على أساس هذا التجمع المصارف والبيوت المالية الكبيرة التي امتلكت زمام الثروة في البلاد ، وقضت على أي مظهر من مظاهر التوازن في الحياة الاقتصادية .

* * *

هذا عوض سريع لمشاكل التداول او المبادلة ، وهو يوضح بجلاء ان هذه المشاكل قد نبعت كلها من النقد وسوء استخدامه في مجال التداول ، إذ اتخذ أداة اكتناز وبالتالي أداة تنمية للملك .

وقد يلقي هذا ضوءًا على ما جاء في الحديث عن رسول الله (ص) أنه قال : (الدنانير الصفر والدراهم البيض مهلكاكم كما أهلكا من كان قبلكم) .

وعلى أي حال فقد عالج الإسلام هذه المشاكل النابعة من النقد ، واستطاع ان يعيد الى التداول وضعه الطبيعي ودوره الوسيط بين الإنتاج والاستهلاك .

وتتلخص النقاط الرئيسية في الموقف الإسلامي من مشاكل التداول فيما يلي :

أولاً : منع الإسلام من اكتناز النقد ، وذلك عن طريق فرض ضريبة الزكاة على النقد المجمد بصورة تتكرر في كل عام ، حتى تستوعب النقد المكتنز كله تقريباً إذا طال اكتنازه عدة سنين . ولهذا يعتبر القرآن اكتناز الذهب والفضة جريمة يعاقب عليها بالنار . لأن الاكتناز يعني بطبيعة الحال التخلف عن أداء الضريبة الواجبة شرعاً ، لأن هذه الضريبة لدى أدائها لا تفسح مجالاً أمام النقد للتجمع والاكتناز ، فلا غرو إذا هدد القرآن الذين يكنزون الذهب والفضة وتوعدهم بالنار قائلاً : **﴿ والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون ﴾** .

وعن هذا الطريق ضمن الإسلام بقاء المال في مجالات الإنتاج والتبادل والاستهلاك ، وحال دون تسلله الى صناديق الاكتناز والادخار .

وثانياً : حرم الإسلام الربا تحريماً قاطعاً لا هوادة فيه ، وبذلك قضي على الفائدة ونتائجها الخطيرة في مجال التوزيع ، وما تؤدي اليه من إخلال بالتوازن الاقتصادي العام ، وانتزع من النقد دوره بوصفه أداة تنمية للملك مستقلة بذاتها ، ورده الى دوره الطبيعي الذي يباشره بوصفه وكيلاً عاماً عن السلع ، وأداة لقياس قيمتها وتسهيل تداولها .

وقد يظن كثير ممن عاش التجربة الرأسمالية وألف ألوانها وأشكالها : ان القضاء على الفائدة يعني القضاء على البنوك والمصارف ، وتعطيل أجهزة الحياة الاقتصادية وشل كل أعصابها وأوردتها التي تمونها تلك البنوك والمصارف .

ولكن هـذا الظن إنما ينشأ عنـد هؤلاء نتيجة للجهـل بواقـع الدور الـذي تؤديه البـنـوك والمـصارف . في الحـيـاة الاقـتـصـادية ، وبواقـع الـصـورة الإسلامية للتنظيم الاقتصادي الكفيل بعـلاج سـائـر المشـاكـل التي تنجم عن القضاء على الفائدة ، وهذا ما سندرسه بتفصيل في بحث مقبل .

وثالثاً : أعطى لولي الأمر صلاحيات تجعل له الحق في الرقـابة الكـاملة على سـير التداول والإشـراف عـلى الأسـواق ، للحيلولـة دون أي تصـرف يؤدي الى الضـرر وزعزعـة الحياة الاقتصـادية ، او يمهـد للتحكم الفردي غـير المشروع في السوق وفي مجال التداول .

وسوف نشرح هذه النقاط ونـدرسها بصـورة موسعـة في البحوث المقبلة من الكتاب ، التي نعرض فيها لتفاصيل الاقتصاد الإسلامي .

عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي



□ ـــــــــــــ المذهب الاقتصادي والإسلام :

من الأفضل قبل كل شيء ـ ما دمنا نحاول دراسة مذهب اقتصادي معين ـ ان نتفق منذ البدء على المفهوم الذي نعنيه من كلمة (المذهب) بالضبط ، لنتبين في بداية الطريق معالم الهدف ونوعية المضمون ، الذي يجب على أي بحث في المذهب الاقتصادي ان يجليه ويحدده . فماذا تعنيه كلمة المذهب ؟. وما هو الفارق بين المذهب الاقتصادي وعلم الإقتصاد ؟. وما هي المجالات التي تعالج مذهبياً ؟.

وعلى أساس الجواب على هذه الأسئلة ، الذي يحدد معالم المذهب الاقتصادي بشكل عام سوف نحدد طبيعة البحث الذي نمارسه في المذهب الاقتصادي الإسلامي .

وبهذا الصدد يجب ان نستذكر ما قلناه عن مفهومي المذهب والعلم في بحث سابق[1] ، فقد جاء فيه : ان المذهب الإقتصادي للمجتمع عبارة عن الطريقة التي يفضل المجتمع اتباعها في حياته الاقتصادية وحل مشاكلها العملية ، وعلم الاقتصاد هو العلم الذي يتناول تفسير الحياة الإقتصادية وأحداثها وظواهرها ، وربط تلك الأحداث والظواهر بالأسباب والعوامل العامة التي تتحكم فيها .

---

(١) الكتاب الأول من اقتصادنا ـ كلمة المؤلف ص ٤ ـ ٥ .

وهـذا القـدر من التمييـز بـين المـذهب والعلم وان كـان يشـير الى الفـارق الجـوهـري بينهـما ، ولكنـه لم يعـد يكفي في الـوقت الـذي نحـاول ان نكتشف مذهباً اقتصادياً معيناً بالـذات ، او ان نكوّن عنـه فكرة محـددة . فقد استخدمنا ذلـك التمييز الأسـاسي بين المـذهب والعلم ، لنتيح للقـاريء ان يعرف نـوعيـة الاقتصاد الإسلامي الذي ندرسـه ، و يدرك في ضـوء ذلك التمييـز ان الإقتصاد الإسـلامي مذهب وليس علماً ، لأنـه الطريقـة التي يفضل الاسـلام اتبـاعهـا في الحياة الإقتصادية ، وليس تفسيراً يشرح فيه الإسلام أحداث الحيـاة الاقتصاديـة وقوانينها .

ولتحقيق هذا الغرض والتأكيد على الطابع المذهبي لـلاقتصاد الإسـلامي ، كـان يكفي ان نقول عن المـذهب : انـه طـريقـة ، وعن العلم : انـه تفسـير ، لنعرف ان الاقتصاد الإسلامي مذهب لا علم .

حسنـاً ، ولكنـا الآن يجب ان نعـرف عن المـذهب الاقتصـادي أكـثر من هذا ، لنستطيع ان نضبط في ضوء مفهومنا عنـه المجالات التي يعمـل فيها ، ثم نفحص كل ما يتصل من الإسلام بتلك المجالات .

ففي أي حقـل يعمل المـذهب الاقتصادي ؟ ، والى أي مـدى يمتـد ؟ ، ومـا هي الصفة العامة التي نجدها في كل فكـر اقتصادي مـذهبي ، لنجعل من تلك الصفة علامة فارقة للأفكار المذهبيـة في الإسلام ، التي نحـاول جمعها وتنسيقهـا في إطراد واحد ؟

إن هـذه الأسئلة تتـطلب ان نعـطي للمـذهب المتميـز عن العلم مفهـومـاً محـدداً ، قـادراً عـلى الجـواب عن كـل هـذه الأسئلة ، ولا يكفي بهـذا الصـدد القول : بأن المذهب مجرد طريقة .

* * *

إن هناك من يعتبر مجـال المذهب، مقتصـراً على تـوزيع الثـروة فحسب ، فلا علاقة للمذهب بالإنتاج ، لأن عملية إنتاج الحنطة او النسـيج مثلاً تتحكم فيهـا القـوانين العلميـة ، ومستوى المعـرفـة البشـريـة بعنـاصر الإنتـاج وخصـائصهـا

وقواها ، ولا تختلف عملية إنتاج الحنطة او النسيج باختلاف طبيعة المذهب الاقتصادي . فعلم الاقتصاد هو : علم قوانين الانتاج . والمذهب الإقتصادي هو : فن توزيع الثروة . وكل بحث يتعلق بالإنتاج وتحسينه وإيجاد وسائله وتحسينها فهو من علم الاقتصاد ، وذو صفة عالمية لا تتفاوت فيه الأمم تبعاً لاختلاف مبادئها ومفاهيمها الاجتماعية ، ولا يختص به مبدأ دون مبدأ . وكل بحث يبين الثروة وتملكها والتصرف فيها فهو بحث مذهبي ، ومن النظام الاقتصادي وليس من علم الاقتصاد ولا يرتبط به . وإنما يرتبط بإحدى وجهات النظر في الحياة التي تتبناها المذاهب المختلفة من رأسمالية واشتراكية وإسلام .

وهذا الفصل بين العلم والمذهب ـ علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي ـ على أساس اختلاف المجال الذي يمارسه أحدهما عن مجال الآخر . ينطوي على خطأ كبير ، لأنه يؤدي الى اعتبار الصفة المذهبية والصفة العلمية نتيجتين لنوعية المجال المدروس ، فإذا كان البحث في الإنتاج فهو بحث علمي ، وإذا كان في التوزيع فهو بحث مذهبي . مع ان العلم والمذهب مختلفان في طريقة البحث وأهدافه ، لا في موضوعه ومجالاته . فالبحث المذهبي يظل مذهبياً ومحافظاً على طابعه ما دام يلتزم طريقته وأهدافه الخاصة ، ولو تناول الإنتاج نفسه ، كما ان البحث العلمي لا يفقد طبيعته العلمية إذا تكلم عن التوزيع ودرسه بالطريقة والأهداف التي تتناسب مع العلم .

ولأجل ذلك نجد ان فكرة التخطيط المركزي للإنتاج ،ـ التي تتيح للدولة الحق في وضع سياسة الإنتاج والإشراف عليه ـ هي إحدى النظريات المذهبية المهمة ، التي تعتبر من مقومات بعض المذاهب او الأنظمة الإشتراكية ، او ذات الاتجاه الاشتراكي ، مع اننا نعلم ان التخطيط المركزي للإنتاج والسماح لهيئة عليا كالدولة بممارسة هذا التخطيط . لا يعني تملك تلك الهيئة لوسائل الإنتاج ، ولا يتصل بمسألة توزيع هذه الوسائل على الأفراد .

ففكرة التخطيط المركزي للإنتاج إذن فكرة مذهبية ، تتصل بالمذهب الاقتصادي ، وليست بحثاً علمياً بالرغم من انها تعالج الإنتاج لا التوزيع .

وعلى العكس قد نجد كثيراً من الأفكار التي تعالج قضايا التوزيع تندرج في علم الاقتصاد ، بالرغم من صلتها بالتوزيع دون الإنتاج فِـ (ريكاردو) حين كان يقرر مثلاً : ان نصيب العمال من الثروة المنتجة ، الذي يتمثل فيما يتقاضونه من أجور ، لا يزيد بحال من الأحوال عن القدر الذي يتيح لهم معيشة الكفاف . . لم يكن يقصد بذلك ان يقرر شيئاً مذهبياً ولا ان يطلب من الحكومات فرضه نظاماً اقتصادياً للأجور ، كنظام الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية ، وإنما كان يحاول ان يشرح الواقع الذي يعيشه العمال والنتيجة الحتمية لهذا الواقع ، بالرغم من عدم تبني الدولة لفرض حد أعلى من الأجور ، وإيمانها بالحرية الاقتصادية بوصفها دولة رأسمالية .

* * *

فالمذهب والعلم يدخلان في كل تلك المجالات ويدرسان الإنتاج والتوزيع معاً ، ولكن هذا يجب ان لا يؤدي بنا الى عدم التمييز بينهما او الخلط بين الطابع العلمي والمذهبي في البحث الاقتصادي ، الأمر الذي مني به بعض أولئك الذين يؤكدون على عدم وجود اقتصاد في الإسلام ، إذ لم يتح لهم ان يميزوا بشكل حاسم بين العلم والمذهب ، فظنوا ان القول بوجود اقتصاد اسلامي يستهدف إدعاء ان الإسلام سبق المفكرين الغربيين في الإبداع العلمي للاقتصاد السياسي ، وظنوا أيضاً ان القول بوجود اقتصاد اسلامي يعني اننا سوف نجد لدى الإسلام فكراً اقتصادياً ، وبحثاً علمياً في قوانين الحياة الاقتصادية من إنتاج وتوزيع وغيرهما ، نظير ما نجد في بحوث (آدم سميث) و(ريكاردو) ومن إليهما من أقطاب الاقتصاد السياسي ، ولما كنا لا نجد في الإسلام بحوثاً من هذا القبيل ، فليس الاقتصاد الاسلامي إلا أسطورة وخيالاً مجنحاً .

ويمكن لهؤلاء ان يتنازلوا عن تأكيدهم على عدم وجود اقتصاد إسلامي إذا عرفوا بوضوح ، الفرق بين المذهب الإقتصادي وعلم الإقتصاد او ما يسمى بالاقتصاد السياسي ، وعرفوا : ان الاقتصاد الإسلامي مذهب وليس علماً .

فالمذهب الاقتصادي يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية ،

تتصل بفكرة : (العدالة الاجتماعية) .

والعلم يشمل كل نظرية تفسر واقعاً من الحياة الاقتصادية ، بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة او مثل أعلى للعدالة .

ففكرة العدالة هي الحد الفاصل بين المذهب والعلم ، والعلامة الفارقة التي تميز بها الأفكار المذهبية عن النظريات العلمية ، لأن فكرة العدالة نفسها ليست علمية ، ولا أمراً حسياً قابلاً للقياس والملاحظة ، او خاضعاً للتجربة بالوسائل العلمية ، وإنما العدالة تقدير وتقويم خلقي . فأنت حين تريد ان تعرف مدى العدالة في نظام الملكية الخاصة ، أو تصدر حكماً على نظام الفائدة الذي تقوم على أساسه المصارف بأنه نظام عادل او ظالم . . لا تلجأ الى نفس الأساليب والمقاييس العلمية التي تستخدمها حينها تريد قياس حرارة الجو ، او درجة الغليان في مائع معين ، لأن الحرارة والتبخر ظاهرتان طبيعيتان يمكن إخضاعهما للحس العلمي ، واما العدالة فتلجأ في تقديرها الى قيم خلقية ومثل عليا ، خارجة عن حدود القياس المادي .

فالعدالة إذن ليست فكرة علمية بذاتها ، وهي لذلك حين تندمج بفكرة تدمغها بالطابع المذهبي وتميزها عن التفكير العلمي . فمبدأ الملكية الخاصة ، أو الحرية الاقتصادية ، او إلغاء الفائدة او تأميم وسائل الإنتاج . . كل ذلك يندرج في المذهب ، لأنه يرتبط بفكرة العدالة ، وأما قانون تناقص الغلة ، وقانون العرض والطلب ، او القانون الحديدي للأجور . . فهي قوانين علمية ، لأنها ليست بصدد تقويم تلك الظواهر الاقتصادية . فقانون تناقص الغلة لا يحكم بأن هذا التناقص عادل او ظالم ، وإنما يكشف عنه بوصفه حقيقة موضوعية ثابتة ، كما ان قانون العرض والطلب لا يبرر إرتفاع الثمن بسبب قلة العرض او زيادة الطلب على أساس مفهوم معين عن العدالة ، وإنما يبرز الترابط موضوعياً بين الثمن وكمية العرض والطلب ، باعتباره ظاهرة من الظواهر الحتمية للسوق الرأسمالية ، وكذلك الأمر في قانون الأجور الحديدي ، فهو يشرح الواقع المحتوم للعمال الذي يجعلهم دائماً لا يحصلون في المجتمع الرأسمالي إلا على معيشة الكفاف ، بقطع النظر عما إذا كانت

ضآلة نصيب العمال في التوزيع تتفق مع العدالة أو لا . فكل القوانين العلمية لا ترتكز على فكرة العدالة ، وأنما ترتكز على استقراء الواقع وملاحظة مختلف ظواهره المتنوعة . وعلى العكس من ذلك القواعد المذهبية التي تجسد دائماً فكرة معينة للعدالة .

وهذا الفصل الحاسم بين البحث المذهبي والبحث العلمي لا يمنع عن اتخاذ المذهب إطاراً للبحث العلمي في بعض الأحيان ، كما في قوانين العرض والطلب ، او قانون الأجور الحديدي للعمال ، فإن أمثال هذه القوانين إنما تصدق علمياً وتنطبق على الواقع الذي تفسره . . في مجتمع رأسمالي يطبق الرأسمالية المذهبية ، فهي قوانين علمية ضمن إطار مذهبي معين ، وليست علمية ولا صحيحة ضمن إطار آخر ، كما أوضحنا ذلك بكل تفصيل في بحث سابق من هذا الكتاب[1] .

وبمجرد ان نضع هذا الفصل الحاسم بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد ، نعرف أن القول بوجود مذهب اقتصادي في الإسلام لا يعني ان الإسلام يبحث في قوانين العرض والطلب ، ويحدد مدى تأثير زيادتهما او انكماشهما على الثمن في السوق الحرة ، وإنما يبحث بدلاً عن ذلك في توفير الحرية للسوق ، فيدعو الى توفيرها له وصيانتها ، او الى الإشراف على السوق والتحديد من حريته ، تبعاً للصورة التي يتبناها للعدالة .

وكذلك لا يبحث الإسلام في العلاقة وردود الفعل بين الفائدة والربح ، او بين حركة رأس المال الربوي والتجارة ، ولا في العوامل التي تؤدي الى زيادة الفائدة او انخفاضها ، وإنما يقوّم نفس الفائدة والربح ، ويصدر حكمه على الاستثمار الربوي والتجاري ، بما يتفق مع مفاهيمه عن العدالة .

ولا يبحث الإسلام أيضاً في ظاهرة تناقص إنتاج الغلة وأسبابها ، وإنما يبحث عما إذا كان من الجائز ومن العدل ان يوضع الإنتاج تحت إشراف هيئة مركزية عليا .

* * *

(١) (القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات اطار مذهبي) ص ٢٣٧ ـ ٢٤٤ .

نعـرف من ذلـك كله : ان وظيفـة المـذهب الاقتصـادي هي وضـع حلول لمشـاكل الحيـاة الاقتصاديـة ، ترتبط بفكـرته ومثله في العـدالة ، وإذا أضفنـا الى هـذه الحقيقة : ان تعبيـري (الحـلال ، والحـرام) في الاسـلام تجسيـدان للقيم والمثـل التي يؤمن بهـا الإسـلام ، فمن الـطبيعي ان ننتهي من ذلـك الى اليقـين بوجود اقتصاد مذهبي إسـلامي ، لأن قصة الحـلال والحرام في الإسـلام تمتد الى جميـع النشـاطـات الإنسـانيـة ، وألـوان السلوك : سلوك الحـاكم والمحكـوم ، وسلوك البائع والمشتري ، وسلوك المستأجـر والأجير ، وسلوك العـامل والمتعـطل فكل وحدة من وحـدات هذا السلوك هي إمـا حرام وإمـا حلال ، وبـالتالي هي إمـا عدل وإمـا ظلم ، لأن الإسلام إن كـان يشتمـل عـلى نص يمنـع عن سلوك معين سلبي أو إيجابي فهذا السلوك حرام ، وإلا فهو حلال .

وإذا كانت كل ألوان النشاط في الحيـاة الاقتصاديـة خاضعـة لقضية الحـلال والحـرام ، بمـا تعبـر عنـه هـذه القضيـة من قيم ومثـل ، فمن حق البحث في الإسـلام ان يدعـونا الى التفكـير في استخلاص وتحـديد المـذهب الاقتصـادي ، الذي تعبر عنه قضية الحلال والحرام بقيمها ومثلها ومفاهيمها .

□ ـــــــــ العلاقة بين المذهب والقانون :

كما عرفنا ان المذهب الاقتصـادي يختلف عن علم الاقتصاد ، كـذلك يجب ان نعرف الفرق بين ا لمذهب الاقتصـادي والقانـون المدني أيضـاً ، فإن المـذهب هو : مجموعة من النظريـات الأساسيـة التي تعالـج مشاكـل الحياة الاقتصـادية ، والقـانون المـدني هو : التشـريع الـذي ينظم تفصيـلات العلاقـات المـالبـة بـين الأفـراد وحقوقهم الشخصيـة والعينية . وعـلى هـذا الأسـاس لا يمكن ان يعتبـر المـذهب الاقتصادي لمجتمـع نفس قانـونه المـدني . فالـرأسمالية مثلاً بـوصفهـا المـذهب الاقتصادي لـدول كثيرة في العـالم ليست هي نفس القوانـين المدنيـة في تلك الدول ، ولذا قد تختلف دولتان رأسماليتان في تشريعاتهـا القانـونية ، تبعـاً لاتجـاهات رومـانية وجـرمانيـة ـ مثلاً ـ مختلفـة في التشـريـع بـالـرغم من وحـدة المـذهب الاقتصادي فيهـما ، لأن تلك التشريعـات القانـونية ليست من المـذهب الرأسمالي . فليس من الرأسماليـة ـ باعتبـارها مـذهبـاً اقتصـادياً ـ الأحكـام التي

ينظم بها القانون المدني في الدولة الرأسمالية عقود المقايضة من بيع وإيجار وقرض مثلاً . فلو قدمت هذه الأحكام باعتبارها المضمون الرأسمالي للمذهب ، كان ذلك ينطوي على التباس وخلط بين النظريات الأساسية والتفصيلات التشريعية ، بين المذهب والقانون ، أي بين النظريات الأساسية للرأسمالية في حرية التملك ، وحرية التصرف ، وحرية الاستثمار ، وبين التشريعات القانونية التي ترتكز على أساسها تلك المبادىء الرأسمالية في الحرية .

ولأجل هذا يكون من الخطأ ان يقدم الباحث الاسلامي مجموعة من أحكام الاسلام - التي هي في مستوى القانون المدني حسب مفهومه اليوم - ويعرضها طبقاً للنصوص التشريعية والفقهية ، بوصفها مذهباً اقتصادياً إسلامياً ، كما يصنع بعض الكتّاب المسلمين ، حين يحاولون دراسة المذهب الاقتصادي في الإسلام ، فيتحدثون عن مجموعة من تشريعات الاسلام التي نظم بها الحقوق المالية والمعاملات ، كالأحكام الشرعية بشأن البيع والإيجار والشركة والغش والقمار وما اليها من تشريعات ، فإن هؤلاء كمن يريد ان يدرس ويحدد المذهب الاقتصادي للمجتمع في (انكلترة) مثلاً ، فيقتصر في دراسته على القانون المدني لتلك البلاد وما يضمه من تشريعات ، بدلاً عن استعراض الرأسمالية ومبادئها الأساسية في حرية التملك والتصرف والاستثمار ، وما تعبر عنه هذه المباديء من مفاهيم وقيم .

ونحن حين نؤكد على ضرورة التمييز بين الكيان النظري للمذهب الاقتصادي ، وبين القانون المدني ، لا نحاول بذلك قطع الصلة بينهما ، بل نؤكد في نفس الوقت على العلاقة المتينة التي تربط المذهب بالقانون ، بوصفهما جزئين من بناء نظري كامل للمجتمع . فليس المهم فقط ان نرتفع الى مستوى التمييز بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني ، بل لا بد ان ندرك باستيعاب أيضاً الروابط التي تشد أحدهما الى الآخر ، باعتبارهما مندمجين في مركب عضوي نظري واحد .

فالمذهب الاقتصادي بنظرياته وقواعده يشكل قاعدة لبناء فوقي من

القانون ، ويعتبر عاملاً مهماً في تحديد اتجاهه العام . وكون المذهب قاعدة نظرية للقانون لا ينفي اعتبار المذهب بدوره بناءً علوياً لقاعدة يرتكز عليها ، فان البناء النظري ا لكامل للمجتمع يقوم على أساس نظرة عامة ، ويضم طوابق متعددة يرتكز بعضها على بعض ، ويعتبر كل طابق متقدم أساساً وقاعدة للطابق العلوي المشاد عليه . فالمذهب والقانون طابقان من البناء النظري ، والقانون هو الطابق العلوي منهما الذي يتكيف وفقاً للمذهب ، ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب .

ولنأخذ لأجل التوضيح مثالاً على ذلك من المذهب الرأسمالي الحر في الاقتصاد ، وعلاقاته بالقوانين المدنية على صعيدها النظري والواقعي ، لتتجسد لنا الصلة بين المذهب والقانون ، ومدى تأثر القانون نظرياً وواقعياً بالنظريات المذهبية .

ففي مجال الحقوق الشخصية من القانون المدني ، نستطيع ان نفهم أثر المذهب فيه ، إذا عرفنا أن نظرية الالتزام ـ وهي حجر الزاوية في القانون المدني ـ قد استمدت محتواها النظري من طبيعة المذهب الرأسمالي ، في الفترة التي طغت فيها الأفكار الرأسمالية على الحرية الاقتصادية ، وسيطرت مباديء الاقتصاد الحر على التفكير العام ، فكان من نتيجة ذلك ظهور مبدأ سلطان الإرادة في نظرية الالتزام ، الذي يحمل الطابع المذهبي للرأسمالية إذ يؤكد ـ تبعاً لإيمان الرأسمالية بالحرية واتجاهها الفردي ـ على ان الإرادة الخاصة للفرد هي وحدها مصدر جميع الالتزامات والحقوق الشخصية ، ويرفض القول بوجود أي حق لفرد على آخر ، او لجماعة على فرد ، مالم تكمن وراءه ارادة حرة يتقبل الفرد بموجبها ثبوت الحق عليه بملء حريته .

ومن الواضح ان رفض أي حق على الشخص ما لم ينشيء ذلك الشخص الحق على نفسه بملء إرادته ، ليس إلا نقلاً أميناً للمضمون الفكري للمذهب الرأسمالي ـ وهو الحرية الإقتصادية ـ من الحقل المذهبي الاقتصادي الى الحقل القانوني ، ولذا نجد ان نظرية الالتزام حين تقام على أساس مذهبي آخر في الاقتصاد ، تختلف عن ذلك ، وقد يتضاءل دور الإرادة فيها حينئذ إلى حد

بعيد .

ومن مظاهر نقل المضمون النظري للمذهب الرأسمالي الى التفصيلات التشريعية على الصعيد القانوني : سماح القانون المدني القائم على أساس رأسمالي في تنظيماته ، لعقود البيع والقرض والإيجار ، ببيع كمية عاجلة من الحنطة بكمية أكبر منها تدفع بعد ذلك ، وبإقراض المال بفائدة معينة بنسبة مئوية ، وباستئجار الرأسمالي عمالاً يستخدمهم في استخراج البترول من الأرض بالوسائل التي يملكها لكي يتملك ذلك البترول . . إن القانون حين يجيز كل ذلك ، إنما يستمد في الحقيقة مبررات هذا الجواز من النظريات الرأسمالية للمذهب ، الذي يرتكز القانون عليه .

والأمر نفسه نجده أيضاً في مجال الحقوق العينية من القانون المدني : فحق الملكية وهو الحق العيني الرئيسي ، ينظمه القانون وفقاً للموقف العام الذي يتخذه المذهب الاقتصادي من توزيع الثروة ، فالرأسمالية المذهبية حين آمنت بحرية التملك ، وكانت تنظر الى الملكية بوصفها حقاً مقدساً . . فرضت على الطابق الفوقي في البناء الرأسمالي ، ان يسمح للأفراد بملكية المعادن تطبيقاً لحرية التملك ، وان يقدم مصلحة الفرد في الإنتفاع بما يملك على أي اعتبار آخر ، فلا يمنع الفرد عن ممارسة أمواله بالطريقة التي تحلو له مهما كان أثر ذلك على الآخرين ، ما دامت الملكية والحرية حقاً طبيعياً للفرد ، وليست وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد ضمن الجماعة .

وحين أخذ دور الحرية الاقتصادية يتضاءل ، ومفهوم الملكية الخاصة يتطور ، بدأت القوانين المدنية تمنع عن تملك الفرد لبعض الثروات او المرافق الطبيعية ، ولا تسمح له بالاساءة في استعمال حقه في التصرف والانتفاع بماله .

فهذا كله يجلي علاقة التبعية بين القانون المدني والمذهب ، الى درجة يجعل من الممكن التعرف على المذهب وملامحه الأصيلة عن طريق القانون المدني . فالشخص الذي لم يتح له الاطلاع المباشر على المذهب الاقتصادي لبلدما ،

يمكنه ان يرجع الى قانونه المدني ، لا بوصفه المذهب الاقتصادي ، فان المذهب غير القانون ، بل باعتباره البناء العلوي للمذهب والطابق الفوقي الذي يعكس محتوى المذهب وخصائصه العامة ، ويمكنه عندئذ في ضوء دراسة القانون المدني للبلد ، ان يعرف بسهولة كون البلد رأسمالياً او اشتراكياً ، بل وحتى الدرجة التي يؤمن البلد بها من الرأسمالية والاشتراكية .

☐ ———— تلخيص :

تحدثنا حتى الآن عن الفرق بين المذهب الاقتصادي بشكل عام وعلم الاقتصاد ، والفرق بين المذهب الاقتصادي والقانون المدني ، وعرفنا على هذا الأساس ان من الخطأ ان نتحدث عن المذهب الاقتصادي الإسلامي بوصفه علماً ، او باعتباره مجموعة من التشريعات في مستوى القانون المدني الذي ينظم أحكام المعاملات وما اليها .

وليس هذا فقط ، فقد عرفنا الى ذلك أيضاً طبيعة العلاقة بين المذهب والقانون ، وسوف يكون لهذه العلاقة أثرها الكبير في العملية التي نمارسها في هذا الكتاب ، كما سنرى ان شاء الله تعالى .

والآن وقد اتفقنا على وجود المذهب الاقتصادي في الإسلام بتمييزه عن علم الاقتصاد ، وفرّقنا بين المذهب والقانون مع إدراك نوع العلاقة بينهما ، فلنتحدث عن العملية التي نمارسها في هذا الكتاب بشأن الاقتصاد الإسلامي ، ونحدد نوعيتها ومعالمها الرئيسية ، ونشرح منهجنا في ممارستها على ضوء المعلومات السابقة عن المذهب بشكل عام وتميزه عن العلم والقانون ، وعلى ضوء نوع العلاقة التي تربط القانون المدني بالمذهب .

☐ ———— عملية اكتشاف وعملية تكوين :

ان العملية التي نمارسها في دراستنا للمذهب الاقتصادي الإسلامي تختلف عن طبيعة العمل الذي مارسه الرواد المذهبيون الآخرون ، فان الباحث الإسلامي يحس منذ البدء بالفارق الأساسي بين موقفه من المهمة التي يحاول إنجازها ، وموقف أي باحث مذهبي آخر ممن مارسوا عملية البحث المذهبي

في الاقتصاد ، وبشروا بمذاهب اقتصادية معينة كالرأسمالية والاشتراكية .

وهذا الفارق الجوهري هو الذي يحدد لكل من البحثين ، الإسلامي وغيره ، معالم الطريق ، ونوع العملية التي يجب ان يمارسها البحث ، وطابعها المميز كما سنرى (بعد لحظات) .

فالمفكر الإسلامي أمام اقتصاد منجز تم وضعه ، وهو مدعو الى تمييزه بوجهه الحقيقي، وتحديده بهيكله العام ، والكشف عن قواعده الفكرية ، وإبرازه بملامحه الأصيلة ، ونفض غبار التاريخ عنها ، والتغلب بقدر الإمكان على كثافة الزمن المتراكم والمسافات التاريخية الطويلة ، وإيحاءات التجارب غير الأمينة التي مارست ـ ولو إسمياً ـ عملية تطبيق الإسلام ، والتحرر من أطر الثقافات غير الإسلامية التي تتحكم في فهم الأشياء ، وفقاً لطبيعتها واتجاهها في التفكير .

إن محاولة التغلب على كل هذه الصعاب ، واجتيازها للوصول الى اقتصاد اسلامي مذهبي ، هي وظيفة المفكر الاسلامي .

وعلى هذا الأساس يمكن القول : بأن العملية التي نمارسها هي عملية اكتشاف . وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية ، فإنهم يمارسون عملية تكوين المذهب وإبداعه .

ولكل من عملية الاكتشاف وعملية التكوين خصائصها ومميزاتها ، التي تنعكس في البحث المذهبي الذي يمارسه المكتشفون الإسلاميون والمبدعون الرأسماليون والاشتراكيون .

وأهم تلك الخصائص والمميزات تحديد سير العمليّة ومنطلقها .

ففي عملية تكوين المذهب الاقتصادي ، وعندما يراد تشييد بناء نظري كامل للمجتمع تأخذ الفكرة اطرادها وسيرها الطبيعي ، فتمارس بصورة مباشرة وضع النظريات العامة للمذهب الاقتصادي ، وتجعل منها أساساً لبحوث ثانوية وأبنية علوية من القوانين التي ترتكز على المذهب ، وتعتبر طابقاً

فوقياً بالنسبة اليه ، كالقانون المدني الذي عرفنا سابقاً تبعيته للمذهب وقيامه على أساسه . فالتدرج في عملية تكوين البناء تدّرج طبيعي من الأساس الى التفريعات ، ومن القاعدة الى البناء العلوي ، وبكلمة أخرى : من الطابق المتقدم في البناء النظري العام للمجتمع الى طابق أعلى منه .

واما في عملية الاكتشاف للمذهب الاقتصادي ، فقد ينعكس السير ويختلف المنطلق ، وذلك حينما نكون بصدد اكتشاف مذهب اقتصادي لا نملك له او لبعض جوانبه صورة واضحة ، ولا صيغة محددة من قبل واضعيه ، كما إذا كنا لا نعرف ان المذهب يؤمن بمبدأ الملكية العامة او مبدأ الملكية الخاصة ، او لا نعرف الأساس النظري للملكية الخاصة في المذهب هل هو الحاجة او العمل او الحرية ؟ .

ففي هذه الحالة ، ما دمنا لا نملك نصاً محدداً لواضعي المذهب الذي يراد اكتشافه يبدد الغموض الذي يكتنف المذهب . . فلا بد من الفحص عن طريقة أخرى لاستخدامها في اكتشاف المذهب ، او النواحي المظلمة منه .

وهذه الطريقة يمكننا تحديدها في ضوء علاقة التبعية التي شرحناها سابقاً بين المذهب والقانون ، فما دام القانون المدني طابقاً فوقياً بالنسبة الى المذهب ، يرتكز عليه ويستمد منه اتجاهاته . فمن الممكن اكتشاف المذهب عن طريق القانون ، إذا كنا على علم بالقانون الذي يرتكز على ذلك المذهب المجهول . وهكذا يصبح من الواجب على عملية الاكتشاف ان تفتش عن إشعاعات المذهب في المجال الخارجي ، أي عن أبنيته العلوية وآثاره التي ينعكس ضمنها في مختلف الحقول ، لتصل عن طريق هذه الإشعاعات والآثار الى تقدير محدد لنوعية الأفكار والنظريات في المذهب الاقتصادي ، الذي يختفي وراء تلك المظاهر .

وبهذا يتعين على عملية الاكتشاف ان تسلك طريقاً معاكساً للطريق الذي سلكته عملية التكوين ، فتبدأ من البناء العلوي الى القاعدة ، وتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها الى الظفر بصورة محددة للمذهب ، بدلاً عن الانطلاق من وضع المذهب الى تفريع الآثار .

وهـذا تماماً هو مـوقفنـا في عمليـة الاكتشـاف التي نمـارسهـا من الاقتصـاد الإسـلامي ، او من جزء كبـير منه بتعبـير أصـح ، لأن بعض جـوانب المـذهب الاقتصـادي في الإسلام وان كـان بالامكـان استنباطهـا مباشـرة من النصوص ، ولكن هنـاك من النـظريـات والأفكـار الأسـاسيـة التي يتكـون منهـا المـذهب الاقتصادي ليس من الميسور الحصول عليها في النصـوص مباشـرة ، وانما يتعـين الحصول عليها بطريق غير مباشر ، اي على أسـاس اللبنات الفـوقية في الصـرح الإسلامي ، وعلى هدى الأحكام التي نظم بها الإسلام العقود والحقوق .

فنحن ننطلق من الطابق العلوي وندرج منه الى الـطابق المتقدم لأننـا نمارس عملية اكتشاف . وامـا أولئك الـذين يمارسـون عملية التكـوين ويحاولـون تشييد البناء لا اكتشافـه ، فهم يصعدون من الطابق الأول الى الثاني ، لأنهم يمـارسون عملية بناء وتكوين ، والطابق الثاني لا يكون في عملية البناء إلا أخيراً .

هكـذا نختلف في مـوقفنـا منـد البـدء عن مـوقف الـرواد المذهبيـين من الرأسماليين والاشتراكيـين ، بل نختلف أيضـاً حتى عن أولئك الـذين يدرسـون المذاهب الرأسمالية والاشتراكية دراسـة اكتشاف وتحـديد ، لأن هؤلاء بـامكانهم دراسة هذه المـذاهب عن طـريق الاتصال بهـا مباشـرة ، وفقاً لصيغهـا العامـة التي بشر بهـا رواد تلك المذاهب ، فليس التعـرف عـلى المـذهب الإقتصـادي لـ (آدم سميث) مثلاً متوقفـاً على ان نـدرس أفكاره القـانونيـة في المجال المـدني ، والـطريقة التي يفضلهـا في تنظيم الالتـزامات والحقـوق ، بـل يمكننـا الإنـدمـاج ابتـداءً مع فكـره المذهبي في المجـال الاقتصادي . وعـلى العكس من ذلك حـين نـريـد ان نتعـرف عـلى كثـير من محتـوى المـذهب الإقتصـادي الـذي يؤمن بـه الإسلام ، فاننا ما دمنـا لا نستطيـع ان نجد الصيغـة المحددة لـذلك في مصـادر الإسلام ، كما نجدها عند (آدم سميث) فسوف نضـطر بطبيعـة الحال الى تتبـع الآثار ، واكتشاف المذهب بصورة غـير مباشـرة ، عن طريق معـالمه المنعكسـة في لبنات فوقية من الصرح الاسلامي .

وهذا هو الذي يجعل عملية الاكتشاف التي يمارسها المفكـر الإسلامي تـظهر أحيـاناً بشكـل مقلوب ، بل قـد يبدو انها لا تميـز بين المـذهب والقانـون المـدني

حين تستعرض أحكاماً إسلامية في مستوى القانون المدني ، وهي تريد ان تدرس المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ولكنها في الواقع على حق ما دامت تستعرض تلك الأحكام بوصفها بناءً علوياً للمذهب قادراً على الكشف عنه ، لا باعتبار أنها هي المذهب الاقتصادي والنظريات الاقتصادية نفسها .

النظام المالي كالقانون المدني :

ومن الضروري بهذا الصدد ان نضيف الى القانون المدني النظام المالي أيضاً ، بوصفه أحد الأبنية العلوية للمذهب الإقتصادي ، التي تعكس ملامحه وتتكيف بمقتضياته . فكما يمكن الإستفادة في عملية الاكتشاف من إشعاعات المذهب المنعكسة على القانون المدني ، كذلك يمكن الإستفادة من إشعاعات مذهبية مماثلة في النظام المالي .

واذا أردنا ان نضرب مثلاً لهذا التأثير من المذهب الإقتصادي على التنظيم المالي بوصفه بناءً علوياً للمذهب ، فيمكننا ان نجد هذا المثال في صلة المذهب الرأسمالي بالمالية العامة ، كما استعنا سابقاً بتحديد صلته بالقانون المدني على فهم العلاقة بين المذهب والقانون ، فان من مظاهر الصلة بين الرأسمالية والمالية العامة : تأثر فكرة (الدومين)[1] بالناحية المذهبية . والدومين يعتبر في المالية أحد المصادر الرئيسية لإيرادات الدولة فقد تضاءلت فكرة الدومين ، وانكمش نطاق المشروعات التي تملكها الدولة ، وكادت ان تختفي من التنظيم المالي ، تحت تأثير مبدأ الحرية الاقتصادية ، حينما طغى المذهب الرأسمالي وساد التفكير المذهبي للرأسمالية ، الذي كان ، من مقتضاه عدم تدخل الدولة في النشاط الإنتاجي ، حفاظاً على الحرية الإقتصادية للأفراد ، إلا في الحدود الضئيلة التي يعجز النشاط الفردي عن القيام بها . وكان من الطبيعي لأجل ذلك ان تعتمد الدولة الرأسمالية في ماليتها العامة على الضريبة ، ونحوها من

(١) يراد بالدومين : تلك الأموال التي تكون مملوكة للدولة كالأراضي والغابات والمصانع التي تملكها الدولة وتدر عليها إيراداً كما تدر الأراضي والغابات والمصانع يملكها الافراد ملكية خاصة أرباحاً مختلفة على مالكيها.

مصادر الإيرادات الأخرى . ثم استأنف الدومين وجوده بوصفه مصدراً مهماً واتسع نطاقه بعد ظهور الاتجاهات الاشتراكية نحو التأميم ، وتزلزل مبدأ الحرية الاقتصادية في التفكير الاقتصادي العام .

ومن مظاهر الصلة بين المذهب والمالية العامة : ان إيرادات الدولة اختلفت وظيفتها تبعاً لنوع الأفكار الاقتصادية المذهبية التي تأثرت بها ، ففي الفترة التي ساد فيها المذهب الرأسمالي بأفكاره عن الحرية ، كانت الوظيفة الأساسية للإيرادات هي تغطية نفقات الدولة ، بوصفها جهازاً لحماية الأمن في البلاد والدفاع عنها . وعندما بدأت الأفكار الاشتراكية تغزو الصعيد المذهبي أصبح للإيرادات مهمة أخرى أضخم ، وهي علاج سوء التوزيع والتقريب بين الطبقات وإقامة العدالة الاجتماعية ، وفقاً للأفكار المذهبية الجديدة . ولم تعد الدولة تكتفي من الإيرادات او الضرائب بالقدر الذي يغطي نفقاتها كجهاز ، بل توسعت في ذلك بقدر ما تفرضه المهمة الجديدة .

فهذه المظاهر تبرهن على تكييف المالية العامة للمجتمع تبعاً لقاعدته المذهبية ، كما يتكيف القانون المدني ، الأمر الذي يجعل منها رصيداً لعملية الاكتشاف ، بوصفها طابقاً علوياً يشرف المكتشف منه على الطابق المتقدم أي على المذهب الاقتصادي .

□ ـــــــــ تلخيص واستنتاج :

على أساس ما تقدم يصبح من الضروري ان ندرج عدداً من أحكام الاسلام وتشريعاته التي تعتبر بناءً فوقياً للمذهب في نطاق عملية اكتشاف المذهب ، وإن لم تكن داخلة كلها في صميم المذهب ذاته .

ولأجل هذا سوف يتسع البحث في هذا الكتاب لكثير من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الأفراد ، كما يتسع لبعض احكام الشريعة في تنظيم العلاقات المالية بين الدولة والأمة وتحديد موارد الدولة وسياستها العامة في إنفاق تلك الإيرادات ، لأن هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي فحسب ، وإنما هو كتاب يحاول ان يمارس عملية اكتشاف لهذا المذهب ، ويحدد لهذه العملية أسلوبها وسيرها ومضمونها

ونتائجها .

ولهذا أيضاً سوف نقتطف وننسق من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق والضرائب ما يعد بناءً علوياً للمذهب ، ويلقي ضوءاً عليه في عملية الاكتشاف . واما الأحكام التي لا تساهم في هذا الضوء ، فهي خارجة عن مجال البحث .

فعلى سبيل المثال نذكر الربا ، والغش ، وضريبة التوازن ، وضريبة الجهاد . فإن الإسلام قد حرم الربا في المعاملة كما حرم الغش أيضاً ، غير ان تحريم الربا والمنع عن القرض بفائدة يساهم في عملية الاكتشاف ، لأنه جزء من بناء علوي لنظرية توزيع الثروة المنتجة ، فهو يكشف عن القاعدة العامة للتوزيع في الإسلام ، كما سيأتي في بحث توزيع ما بعد الإنتاج . واما حرمة الغش فليس لها إطار مذهبي ، ولذلك قد تتفق عليها قوانين جميع البلاد المختلفة في مذاهبها الاقتصادية .

وكذلك الأمر في ضريبتي التوازن والجهاد ، فأن الضريبة التي يشرعها الإسلام لحماية التوازن - كالزكاة مثلاً - تدخل في عملية الإكتشاف ، دون ضريبة الجهاد التي يأمر بها الإسلام لتمويل جيش المجاهدين ، فانها تتصل بدور الدعوة في الدولة الإسلامية ، لا بالمذهب الإقتصادي في الإسلام .

□ ـــــــــــــ عملية التركيب بين الاحكام :

حين نتناول مجموعة من أحكام الاسلام التي تنظم المعاملات وتحدد الحقوق والالتزامات ، لنجتازها الى ما هو أعمق ، الى القواعد الأساسية التي تشكل المذهب الاقتصادي في الإسلام . . يجب ان لا نكتفي بعرض أو فحص كل واحد من تلك الأحكام ، بصورة منعزلة ومستقلة عن الأحكام الأخرى ، لأن طريقة العزل او الانفرادية في بحث كل واحد من تلك الأحكام ، إنما تنسجم مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة ، فإن هذا المستوى يسمح بعرض المفردات مستقلة بعضها عن البعض ، لأن دراسة أحكام الشريعة في مستوى القانون المدني لا تتخطى

المجالات التفصيلية لتلك الأحكام ، وإنما تتكفل بعرض أحكام الإسلام التي تنظم عقود البيع والإيجار والقرض والشركة مثلاً ، وليست مكلفة بعد ذلك بعملية تركيب بين هذه الأحكام ، يؤدي الى قاعدة عامة . واما حين يكون درسنا لتلك الأحكام وعرضنا لها جزءاً من عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي ، فلا يجدي عرض المفردات فحسب لاكتشاف المذهب ، وان اكتفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر ، بل يتحتم علينا ان ننجز عملية تركيب بين تلك المفردات ، اي ان ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل ، وجانباً من صيغة عامة مترابطة ، لننتهي من ذلك الى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل ، او من خلال المركب ، وتصلح لتفسيره وتبريره . واما في طريقة العزل والنظرة الإنفرادية فلن نصل الى اكتشاف .

فالغاء فائدة رأس المال في عقد القرض ، والسماح بالكسب الناتج عن إيجار وسيلة الانتاج في عقد الإجارة ، ومنع المستأجر عن ان يتملك بسبب عقد الإجارة المادة الطبيعية التي يحوزها أجيره كل هذه الأحكام لا بد ـ بعد التأكد من صحتها شرعاً ـ ان تدرس مترابطة ، ويركب بينها ، ليتاح لنا الخروج منها بالقاعدة الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة ، التي تميز موقف الإسلام من التوزيع عن موقف المذهب الاشتراكي ، الذي يقيم توزيع الثروة المنتجة على أساس العمل وحده ، وموقف المذهب الرأسمالي الذي يقيم توزيعها على أساس العناصر المشتركة في تكوين الثروة المنتجة ، المادي منها والبشري .

☐ ــــــــــــــــ المفاهيم تساهم في العملية :

ويمكننا ان نضع الى صف الأحكام في عملية الاكتشاف : المفاهيم التي تشكل جزءاً مهماً من الثقافة الإسلامية .

ونعني بالمفهوم : كل رأي للاسلام او تصور إسلامي يفسر واقعاً كونياً او اجتماعياً او تشريعياً . فالعقيدة بصلة الكون بالله تعالى وإرتباطه به تعبير عن

مفهوم معين للإسلام عن الكون[1] . والعقيدة بأن المجتمع البشري مرّ بمرحلة فطرة وغريزة ، قبل ان يصل الى المرحلة التي يسود فيها العقل والتأمل تعبير عن مفهوم إسلامي عن المجتمع[2] . والعقيدة بأن الملكية ليست حقاً ذاتياً ، وإنما هي عملية استخلاف تعكس التصور الإسلامي الخاص لتشريع معين ، وهو الملكية للمال، فان المال في المفهوم الإسلامي كله مال الله والله يستخلف الأفراد أحياناً للقيام بشأن المال ، ويعبر عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية .

فالمفاهيم إذن وجهات نظر ، وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره ، او المجتمع وعلاقاته ، او اي حكم من الأحكام المشترعة ، وهي لذلك لا تشتمل على أحكام بصورة مباشرة . ولكن قسماً منها بالرغم من ذلك ينفعنا في محاولتنا للتعرف على المذهب الاقتصادي في الإسلام ، وهو ذلك القسم من المفاهيم الإسلامية الذي يتصل بالحياة الإقتصادية وظواهرها ، او بأحكام الإسلام المشترعة فيها .

ولكي نوضح بشكل عام الدور الذي يمكن ان يؤديه هذا القسم من المفاهيم ، في سبيل تحديد معالم المذهب الاقتصادي في الإسلام ، يجب ان نتعجل النتائج التي سوف يسجلها بعض البحوث الآتية ، وان نستعير من تلك البحوث مفهومين إسلاميين ، دخلا في عملية اكتشاف المذهب التي يمارسها هذا الكتاب .

واحد هذين المفهومين هو : مفهوم الإسلام عن الملكية القائل بان الله تعالى استخلف الجماعة على المال والثروة في الطبيعة ، وجعل من تشريع الملكية الخاصة أسلوباً يحقق ضمنه الفرد متطلبات الخلافة ، من استثمار المال وحمايته ، وإنفاقه في مصلحة الإنسان فالملكية عملية يمارسها الفرد لحساب الجماعة ، ولحسابه ضمن الجماعة .

---

(١) ﴿ ولله ما في السموات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطاً ﴾ النساء : ١٢٧ .

(٢) ﴿ كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ﴾ البقرة : ٢١٣ . ﴿ وما كان الناس إلا امة واحدة فاختلفوا ﴾ يونس : ١٩ .

والمفهوم الآخر الذي نستعيره من البحوث المقبلة هو : رأي الإسلام في التداول بوصفه ظاهرة مهمة من ظواهر الحياة الاقتصادية ، فإنه يرى: ان التداول بطبيعته الأصيلة يشكّل شعبة من الإنتاج فالتاجر حين يبيع منتجات غيره يساهم بذلك في الإنتاج ، لأن الإنتاج دائماً هو إنتاج منفعة وليس إنتاج مادة ، لأن المادة لا تخلق من جديد ، والتاجر بجلبه للسلعة المنتجة وإعدادها في متناول أيدي المستهلكين يحقق منفعة جديدة ، بل لا منفعة للسلعة بالنسبة الى المستهلكين بدون ذلك الاعداد . وكل اتجاه في التداول يبعده عن واقعه الأصيل هذا ، ويجعله عملية طفيلية مقصودة للاثراء فحسب ، ومؤدية الى تطويل المسافةبين السلعة والمستهلك . . فهو اتجاه شاذ يختلف عن الوظيفة الطبيعية للتداول .

ولنؤجل المدرك الإسلامي لهذاين المفهومين وتوضيحه بشكل اوسع الى موضعه من الكتاب ، ونقتصر على هذا القدر من العرض الذي تحتم علينا القيام به لتوضيح دور المفاهيم في العملية ، بالرغم من ان ذلك يوقعنا في شيء من التكرار .

ففي ضوء هذين النموذجين لمفاهيم الإسلام ، نستطيع ان نستوعب ونحدد الدور الذي يمكن ان تؤديه أمثال هذه المفاهيم على صعيد البحث وفي عملية الاكتشاف .

فهناك من المفاهيم ما يقوم بدور الإشعاع على بعض الأحكام ، وتيسير مهمة فهمها من نصوصها الشرعية ، والتغلب على العقبات التي تعترض ذلك ، فالمفهوم الأول ـ الذي عرضناه قبل لحظات عن الملكية الخاصة ـ يهيىء الذهنية الإسلامية ، ويعدّها لتقبل نصوص شرعية تحد من سلطة المالك ، وفقاً لمتطلبات المصلحة العامة للجماعة . لأن الملكية بموجب ذلك المفهوم وظيفة اجتماعية ، يسندها الشارع الى الفرد ، ليساهم في حمل أعباء الخلافة التي شرف الله بها الانسان على هذه الأرض ، وليست حقاً ذاتياً لا يقبل التخصيص والاستثناء فمن الطبيعي ان تخضع الملكية لمتطلبات هذه الخلافة ، ومن اليسير في هذا الضوء تقبّل نصوص تحد من سلطة المالك ، وتسمح

بـانتزاع المـال من يد صـاحبه في بعض الأحـايين . كـالنصـوص الاسـلاميـة في الأرض ، التي تؤكـد عـلى ان الأرض ، إذا لم يقم صـاحبهـا باستثمـارهـا ورعايتها ، وفقاً لمتطلبـات الخلافـة . . تنتزع منـه ويسقط حقه فيهـا ، وتعطى لآخر .

وقـد تـردد كثير في الأخـذ بهـذه النصـوص ، لأنها تهـدر حرمـة الملكيـة المقـدسـة . ومن الـواضـح ان هؤلاء المتـرددين ، لـو كـانـوا ينـظرون الى تلك النصـوص بمنـظار المفهـوم الاسـلامي عن الملكيـة . . لما صعب عليهم الأخـذ بها ، والتجاوب مع فكرتها وروحها .

وبهـذا نعرف : ان المفـاهيم الاسلاميـة في الحقـل الاقتصـادي قـد تشكّـل إطاراً فكريـاً ، يكون من الضـروري اتخاذه لتتبلور ضمنـه النصوص التشـريعية في الإسلام تبلوراً كاملاً ، ويتيسر فهمها دون تردد .

ونحن نجـد بعض تلك النصـوص التشـريعيـة قـد لاحـظت هـذا المعنى بوضوح فـأعطت المفهـوم او الإطار تمهيـداً لإعطاء الحكم الشـرعي فقد جـاء في الحـديث بشأن الأرض وملكيـة الانسان لهـا : « إن الأرض لله تعـالى ، جعلهـا وقفاً على عباده ، فمن عطل أرضاً ثلاث سنـين متواليـة لغير مـا علة أخذت من يـده ، ودفعت الى غيره » . فنحن نـرى ان الحديث قـد استعـان بمفهـوم معيّن عن ملكية الأرض ، ودور الفرد فيهـا ، على تـوضيح الحكم بـانتزاع الأرض من مالكها وتبرير ذلك .

وبعض المفـاهيم الاسلاميـة يقوم بـانشاء قـاعدة يـرتكز عـلى أساسهـا ملء الفراغ الذي أعطي لولي الأمر حق ملئه . فالمفهوم الاسـلامي عن التداول مثـلاً الذي عرضناه سابقاً ، يصح ان يكون أساسـاً لاستعمال الـدولة صـلاحياتهـا في مجالات تنظيم التداول ، فتمنع ـ في حدود الصلاحيـات ـ كل محـاولة من شـأنها الإبتعـاد بالتـداول عن الإنتاج ، وجعله عمليـة لإطـالـة الـطريق بـين المستهلك والسلعة المنتجة ، بـدلاً عن ان يكون عمليـة إعداد للسلعـة وإيصال لهـا إلى يد المستهلك .

فالمفاهيم الاسلامية تقوم إذن بدور الاشعاع على النصوص التشريعية العامة ، او بدور تموين الدولة بنوعية التشريعات الاقتصادية التي يجب ان تملأ بها منطقة الفراغ.

□ ـــــــــــ منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي :

وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الإقتصادي ، يجب ان نعطي هذا الفراغ أهمية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي ، لأنه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الاسلام . فان المذهب الاقتصادي في الاسلام يشتمل على جانبين :

أحدهما : قد ملىء من قبل الاسلام بصورة منجزة ، لا تقبل التغيير والتبديل .

والآخر : يشكّل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك الاسلام مهمة ملئها الى الدولة او (ولي الأمر) يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الاسلامي ، ومقتضياتها في كل زمان .

ونحن حين نقول : (منطقة فراغ) ، فانما نعني ذلك بالنسبة الى الشريعة الاسلامية ونصوصها التشريعية ، لا بالنسبة الى الواقع التطبيقي للاسلام ، الذي عاشته الأمة في عهد النبوة . فان النبي الأعظم (ص) قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلبه أهداف الشريعة في المجال الإقتصادي ، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الاسلامي يعيشها ، غير انه (ص) حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبياً مبلغاً للشريعة الإلهية ، الثابتة في كل مكان وزمان ، ليكون هذا الملء الخاص من سيرة النبي لذلك الفراغ . معبراً عن صيغ تشريعية ثابتة ، وإنما ملأه بوصفه ولي الأمر ، المكلّف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقاً للظروف .

ونريد ان نخلص من هذا الى النتائج الآتية :

أولاً : ان تقويم المذهب الاقتصادي في الاسلام لا يمكن ان يتم بدون

إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث ، وتقدير إمكانيات هذا الفراغ ، ومدى ما يمكن ان تساهم عملية ملئه مع المنطقة التي ملئت من قبل الشريعة ابتداءً . . في تحقيق أهداف الاقتصاد الاسلامي .

وأما إذا أهملنا منطقة الفراغ ودورها الخطير ، فإن معنى ذلك تجزئه إمكانيات الاقتصاد الاسلامي ، والنظر الى العناصر الساكنة فيه دون العناصر المتحركة .

وثانياً : ان نوعية التشريعات التي ملأ النبي (ص) بها منطقة الفراغ من المذهب ، بوصفه ولي الأمر . . ليست أحكاماً دائمية بطبيعتها ، لأنها لم تصدر من النبي بوصفه مبلغاً للاحكام العامة الثابتة ، بل باعتباره حاكماً ووليا للمسلمين . فهي إذن لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ولكنها تلقي ضوءاً الى حد كبير على عملية ملء الفرا غ التي يجب ان تمارس في كل حين وفقاً للظروف ، وتيسر فهم الأهداف الأساسية التي توخاها النبي (ص) في سياسته الإقتصادية ، الأمر الذي يساعد على ملء منطقة الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف .

وثالثاً : ان المذهب الاقتصادي في الإسلام ، يرتبط على هذا الأساس ارتباطاً كاملاً بنظام الحكم في مجال التطبيق ، فما لم يوجد حاكم او جهاز حاكم يتمتع بنفس ما كان الرسول الأعظم (ص) يتمتع به من الصلاحيات ، بوصفه حاكماً لا بوصفه نبياً لا يتاح ملء منطقة الفراغ في المذهب الإقتصادي بما تفرضه الأهداف الاسلامية وفقاً للظروف ، وبالتالي يصبح من المتعذر تطبيق المذهب الاقتصادي كاملاً ، بنحو نقطف ثماره ونحقق أهدافه .

ومن الواضح ان هذا الكتاب ما دام يبحث في المذهب الاقتصادي ، فليس من وظيفته ان يتكلم عن نظام الحكم في الإسلام ، ونوعية الشخص او الجهاز الذي يصح ان يخلف الرسول شرعاً في ولايته وصلاحياته، بوصفه حاكماً ، ولا عن الشروط التي يجب ان تتوفر في ذلك الفرد او الجهاز . . فان ذلك كله خارج عن الصدد . ولهذا سوف نفترض في بحوث الكتاب حاكماً شرعياً ، يسمح له الاسلام بمباشرة صلاحيات النبي كحاكم ، ونستخدم هذا

الافتـراض في سبيل تسهيـل الحديث عن المـذهب الاقتصـادي ومنـطقـة الفـراغ فيه ، وتصوير ما يمكن ان يحققه من أهداف ويقدمه من ثمار .

* * *

واما لماذا تـركت في المذهب الاقتصـادي الاسلامي منـطقة فـراغ ، لم تمـلأ من قبل الشريعة ابتداءً بـأحكام ثـابتة ؟، ومـا هي الفكرة التي نبـرر وجود هـذه المنـطقة في المـذهب ، وترك أمـر ملئها الى الحـاكم ، وبـالتـالي مـا هي حـدود منـطقة الفـراغ على ضـوء الأدلة في الفقـه الاسلامي ؟ كـل ذلـك سـوف نجيب عليه في البحوث المقبلة ان شاء الله تعالى .

□ ـــــــــــــــ عملية الاجتهاد والذاتية :

عـرفنـا حتى الآن : ان الـذخيـرة التي نملكهـا في عمليـة اكتشـاف المـذهب الاقتصادي في الاسلام هي الاحكام والمفاهيم . وقد آن لنا ان نقول كلمة عن الطريقة التي نحصل بها عـلى تلك الأحكام والمفـاهيم ، وما يحف هـذه الطريقـة من مخـاطـر ، لأننـا إذا كنـا سـوف نكتشف المـذهب الاقتصـادي عن طـريق الأحكـام والمفاهيم . فمن الـطبيعي ان نتسـاءل : كيف سـوف نصـل الى هـذه الاحكـام والمفاهيم نفسها ؟.

والجواب على هـذا السؤال هو : اننـا نلتقي بتلك الأحكام والمفـاهيم وجهاً لوجه وبصـورة مباشـرة في النصوص الإسـلامية ، التي تشتمـل على التشـريع او على وجهة نظر إسلامية معينة .

فليس علينا إلا ان نستحضر نصوص القرآن الكريم والسنة بهذا الصدد ، لنجمع العدد الكافي من الأحكام والمفاهيم ، التي نصل بهـا في نهاية الشـوط الى النظريات المذهبية العامة .

ولكن المسـألة بـالرغم من ذلـك ليست مجرد تجميـع نصوص فحسب ، لأن النصـوص لا تبـرز ـ في الغـالب مضمـونها التشـريعي او المفهـومي ـ الحكم او المفهـوم ـ إبرازاً صـريحاً محـدداً ، لا يقبل الشـك في أي جهة من جهـاتـه ، بـل

كثيراً ما ينطمس المضمون او تبدو المضامين مختلفة وغير متسقة ، وفي هذه الحالات يصبح فهم النص واكتشاف المضمون المحدد ، من مجموع النصوص التي تعالج ذلك المضمون . . عملية اجتهاد معقدة لا فهماً بسيطاً .

ولا نحاول في هذا المجال ان نشير الى طبيعة هذه العملية وأصولها وقواعدها ومناهجها الفقهية ، لأن ذلك كله خارج عن الصدد ، وإنما نريد في هذا الضوء ان نقرر حقيقة عن المذهب الإقتصادي ، ونحذر من خطر قد يقع خلال عملية الاكتشاف .

اما الحقيقة فهي : ان الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي ، لما كانت متوقفة على الأحكام والمفاهيم ، فهي انعكاس لاجتهاد معين ، لأن تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقف عليها الصورة نتيجة لاجتهاد خاص في فهم النصوص ، وطريقة تنسيقها والجمع بينها . وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهادية . فليس من الحتم ان تكون هي الصورة الواقعية ، لأن الخطأ في الاجتهاد ممكن . ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين . ان يقدموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي في الإسلام ، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم ، وتعتبر كل تلك الصور صوراً إسلامية للمذهب الاقتصادي ، لأنها تعبر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الاسلام وأقرها ، ووضع لها مناهجها وقواعدها . وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً ، بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الإقتصادي في الإسلام .

هذه هي الحقيقة . واما الخطر الذي يحف بعملية الاكتشاف ، القائمة على أساس الاجتهاد من فهم الأحكام والمفاهيم في النصوص . . فهو خطر العنصر الذاتي ، وتسرب الذاتية الى عملية الاجتهاد ، لأن عملية الاكتشاف كلما توفرت فيها الموضوعية أكثر ، وابتعدت عن مظان العطاء الذاتي كانت أدق وأنجح في تحقيق الهدف . واما إذا أضاف الممارس خلال عملية الاكتشاف ، وفهم النصوص شيئاً من ذاته وساهم في العطاء ، فإن البحث يفقد بذلك أمانته الموضوعية ، وطابعه الاكتشافي الحقيقي .

ويشتد الخطر ويتفاقم ، عندما تفصل بين الشخص الممارس والنصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش الممارس واقعاً مخالفاً كل المخالفة لطريقة النصوص في علاج تلك القضايا ، كالنصوص التشريعية والمفهومية المرتبطة بالجوانب الاجتماعية من حياة الإنسان . ولأجل هذا كان خطر الذاتية على عملية اكتشاف الاقتصاد الاسلامي أشد من خطرها على عملية الاجتهاد في أحكام أخرى فردية : كالحكم بطهارة بول الطائر ، او حرمة البكاء في الصلاة ، او وجوب التوبة على العاصي .

ولأجل تعاظم خطر الذاتية على العملية التي يمارسها ، كان لزاماً علينا كشف هذه النقطة بوضوح ، وتحديد منابع هذا الخطر وبهذا الصدد يمكننا ان نذكر الأسباب الأربعة التالية بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتية :

أ ـ تبرير الواقع .

ب ـ دمج النص ضمن إطار خاص.

ج ـ تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه .

د ـ اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص .

□ ـــــــــــــــ أ ـ تبرير الواقع :

إن عملية تبرير الواقع هي : المحاولة التي يندفع فيها الممارس ـ بقصد او بدون قصد ـ الى تطوير النصوص ، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس ، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين ، ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه ، وحاول ان يخضع النص للواقع ، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النص ، فتأول أدلة حرمة الربا والفائدة . وخرج من ذلك بنتيجة تواكب الواقع الفاسد ، وهي : ان الإسلام يسمح بالفائدة اذا لم تكن أضعافاً مضاعفة ، وإنما ينهى عنها إذا بلغت مبلغاً فاحشاً ، يتعدى الحدود المعقولة كما

في الآيـة الكريمـة : ﴿ **يا أيهـا الذين آمنـوا لا تأكلوا الـربا أضعـافاً مضـاعفـة ، واتقـوا الله لعلكم تفلحون** ﴾ . والحـدود المعقولـة هي : الحدود التي ألفهـا هذا المتـأول من واقعه في حيـاته ومجتمعـه . وقد منعـه واقعه عن إدراك غـرض هـذه الآيـة الكـريمـة ، التي لم تكن تستهـدف السمـاح بـالفـائـدة التي لا تضـاعف القرض ، وإنما كانت تريد لفت نظر المرابين الى النتـائج الفـظيعة التي قـد يسفر عنهـا الربـا ، إذ يصبح المـدين مثقلاً بـأضعاف مـا استقرضـه ، لتـراكم فـوائـد الربـا ، ونمو رأس المـال الربـوي نمواً شـاذاً باستمـرار يواكبـه تزايـد بؤس المدين وانهياره في النهاية .

ولـو أراد هـذا المتـأول ان يعيش القـرآن خـالصـاً ، وبعيـداً عن إيحـاءات الواقع المعاش وإغرائـه ، لقرأ قـوله تعـالى : ﴿ **وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تـظلمون ولا تـظلمون** ﴾ ويفهم ان المسـألـة ليست مسـألـة حـرب مع نـوع خاص من الربا الجاهلي ، الذي يضـاعف الدَّين أضعـافاً مضـاعفة ، وإنمـا هي مسـألة مـذهب اقتصـادي لـه نـظرتـه الخـاصـة الى رأس المـال ، التي تحـدد لـه مبـررات نموه ، وتشجب كـل زيادة لـه منفصلة عن تلك المبررات ، مهـما كانت ضئيلة ، كما يقرره إلزام الدائن بالاكتفاء برأس ماله ، لا يظلم ولا يُظلم .

□ ———— ب ـ دمج النص ضمن اطار خاص :

واما عملية دمـج النص ضمن إطـار معـين فهي : دراسـة النص في إطـار فكري غير إسـلامي . وهذا الإطـار قد يكـون منبثقاً عن الـواقع المعـاش ، وقد لا يكـون . فيحاول الممـارس ان يفهم النص ضمن ذلك الإطـار المعين ، فـإذا وجـده لا ينسجم مـع إطـاره الفكـري أهلمـه ، واجتـازه الى نصـوص أخـرى تواكب إطاره ، او لا تصطدم به على أقل تقدير .

وقـد رأينا سـابقاً كيف أهملت نصـوص تحـد من سلطة المـالـك ، وتسمـح أحياناً بانتزاع الأرض منه ، وفضل عليهـا غيرهـا ، لمجزد ان تلك النصـوص لا تتفق مع الإطـــار الفكري ، الذي يشع بتقديس الملكية الخاصـة بدرجـة يجعلها فوق سائر الاعتبارات .

وقـد كتب فقيه ـ معلقاً عـلى النص القـائـل : بـأن الأرض إذا لم يعمـرهـا صـاحبها أخـذها منـه ولي الأمر واستثمـرها لحسـاب الأمة : « إن الأولى عنـدي ترك العمل بهذه الرواية ، فإنها تخـالف الأصول والأدلـة العقلية ،» . وهـو يعني بـالأدلة العقليـة: الأفكار التي تؤكـد قدسيـة الملكيـة . بـالـرغم من ان قـدسيـة الملكيـة ودرجة هـذه القدسيـة يجب ان تؤخـذ من الشـريعـة ، واما حـين تقـرر بشكـل مسبق ، وبصـورة تتيـح لهـا ان تتحكم في فهم النص التشـريعي . . فهذا هو معنى الاستنباط في إطـار فكري مستعـار ، وإلا فأي دليـل عقلي عـلى قدسية الملكيـة ، بدرجـة تمنع عن الأخـذ بالنص التشـريعي الآنف الذكـر ؟! . وهـل الملكية الخـاصة إلا عـلاقـة اجتمـاعيـة بـين الفـرد والمـال ؟! . والعـلاقـة الاجتمـاعية افتـراض واعتبـار ، يشـرعـه المجتمـع او أي مشـرع آخـر لتحقيق غـرض معـين ، فهـو لا يـدخـل في نـطاق البحث العقـلي المجـرد ، ولا العقـلي التجريبي .

وكثيـراً ما نجـد بعض الممارسين يستدل في مثـل هذا المجـال عـلى حـرمـة انتزاع المال من المالك : بأن الغصب قبيح عقلاً . . وهو استدلال عقيم ، لأن الغصب هو انتزاع المـال بدون حق . والشـريعة هي التي تحـدد ما إذا كـان هذا الإنتـزاع بحق أم لا ، فيجب ان نـأخـذ منهـا ذلـك ، دون ان نفـرض عليهـا فكرة سابقة . فإذا قـررت : ان الانتزاع بغـير حق ، كان غصبـاً ، وإذا فرضت لشخص حقاً في الانتزاع لم يكن الانتزاع غصباً ، وبالتالي لم يكن قبيحاً .

وكتب فقيـه آخر يستـدل على تشـريـع الملكيـة الخـاصـة في الأرض : « إن الحاجة تدعو الى ذلـك ، وتشتد الضـرورة اليه ، لأن الأنسـان ليس كالبهـائم ، بل هو مـدني بالـطبع ، لا بـد له من مسكن يـأوي اليه ، ومـوضع يختص بـه ، فلو لم يشرع لزم الحرج العظيم ، بل تكليف ما لا يطاق » .

وكلنـا نعترف طبعـاً : بوجـود الملكيـة الخـاصـة في الإسـلام ، وفي الأرض بـوجـه خـاص أيضـاً ولكن الشيء الـذي لا نقـرّه هـو : ان يستمـد الحكم في الشريعة الإسـلامية من الـرسوخ التـاريخي لفكرة الملكيـة ، كما اتفق لهـذا الفقيه

الـذي لم تمتد أبعـاده الفكريـة ، وتصوراتـه عن المـاضي والحـاضر والمستقبـل . خـارج نطاق التـاريخ الـذي عـاشتـه الملكيـة الخـاصـة ، فكـان يجـد وراء كـل اختصاص في تاريـخ حياة الإنسـان ، شبح الملكيـة الخاصـة ، يبرره ويفسـره ، حتى لم يعد يستطيع ان يميز بـين الواقـع والشبح ، فـأخذ يعتقـد ان الإنسان مـا دام بحاجة الى الاختصاص بمسكن يأوي اليه ، ـ على حد تعبيره ـ فهـو بحاجـة إذن الى ان يتملكه ملكية خـاصة ، ليختص بـه ويأوي اليـه . ولو استـطاع هذا الممـارس ان يميز بـين سكنى الانسان مسكنـاً خاصـاً وبين تملكـه لذلـك المسكن ملكية خاصة ، لما خـدع بالتشـابك التـاريخي بين الأمـرين ، ولأمكنه ان يـدرك بـوضوح : ان تكليف مـا لا يـطاق إنمـا هـو في منـع الانسـان من اتخـاذ مسكن خاص ، لا في عدم منحه الملكية الخـاصة لـذلك المسكن . فـالطلاب في مـدينة جـامعية ، او الأفـراد في مجتمع اشتـراكي . . يأوي كـل منهم الى مسكن خاص دون ان يتملكه ملكية خاصة .

وهكـذا نجـد ان فقيهنـا هـذا اتخـذ ـ بـدون قصـد ـ من الجـلال التـاريخي للملكية الخاصة ، وما يـوحي به من أفكـار عن ضرورتهـا للانسـانية . . إطـاراً لتفكيره الفقهي .

* * *

ومن الإطـارات الفكـريــة التي تلعب دوراً فعـالاً في عمليــة فهم النص : الإطـار اللغـوي ، كـما إذا كـانت الكلمـة الأسـاسيـة في النص لفـظاً مشحـوناً بـالتاريـخ أي ممتداً ومتـطوراً عبـر الـزمن . . فمن الـطبيعي ان يبـادر الممـارس بصـورة عفـويـة الى فهم الكلمـة ، كـما تـدل عليـه في واقعهـا ، لا في تـاريخهـا البعيد . وقد يكون هذا المدلول حديثاً في عمـر الكلمة ، ونتـاجاً لغـوياً لمـذهب جديد ، او حضارة ناشئـة ، ولأجل ذلـك يجب عند تحـديد معنى النص الإنتبـاه الشـديد الى عـدم الاندمـاج في إطـار لغـوي حـادث ، لم يعش مـع النص منـذ ولادته .

وقـد يتفق أن تسـاهم عمليـة الاشـراط الاجتمـاعي للملكيـة في تضليـل

الممارس للنص عن الفهم الصحيح . فالكلمة حتى إذا كانت محتفظة بمعناها الأصيل على مر الزمن ، قد تصبح خلال ملابسات اجتماعية معينة بين مدلولها فكر خاص او سلوك معين - مشروطة بذلك الفكر او السلوك ، حتى ليطغى أحياناً مدلولها السيكولوجي - على أساس عملية الاشراط التي ينتجها وضع اجتماعي معين - على مدلولها اللغوي الأصيل ، او يندمج على أقل تقدير ، المعطى اللغوي للكلمة بالمعطى الشرطي النفسي ، الذي هو في الحقيقة نتيجة وضع اجتماعي يعيشه الممارس ، أكثر من كونه نتيجة للكلمة ذاتها .

وخذ إليك مثلاً كلمة : (الاشتراكية) فقد أشرطت هذه الكلمة خلال مذاهب اجتماعية حديثة عاشها الانسان المعاصر . . بكتلة من الأفكار والقيم والسلوك ، وأصبحت هذه الكتلة تشكل الى حد ما جزءاً مهماً من مدلولها الاجتماعي اليوم ، وإن لم تكن على الصعيد اللغوي المجرد تحمل شيئا من هذه الكتلة . ويناظرها كلمة : (الرعية) التي حمّلها تاريخ الاقطاع تبعة كبيرة ، وأشرطها بسلوك الاقطاعي صاحب الأرض مع الاقنان الذين يزرعون له أرضه . فإذا جئنا الى نصوص تشتمل على كلمة الاشتراكية ، او كلمة الرعية كالنص القائل : الناس شركاء في الماء والنار والكلأ . والنص القائل : إن للوالي على الرعية حقاً . . نواجه خطر الاستجابة للاشراط الاجتماعي في تلك الكلمات ، وإعطائها المعنى الاجتماعي الذي عاشته بعيداً عن جو النص ، بدلاً عن إعطائها المعنى اللغوي الذي ترمز اليه .

□ ———— ج - تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه :

تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه ، هو عملية تمديد للدليل دون مبرر موضوعي .

وهذه العملية كثيراً ما ترتكب في نوع خاص من الأدلة الشرعية وهو ما يطلق عليه فقهياً اسم : (التقرير) ونظراً الى ان هذا النوع من الأدلة له أثر كبير على عملية الاجتهاد في الأحكام والمفاهيم ، التي تتصل بالمذهب الاقتصادي . . فمن الضروري ان نبرز الخطر الذي يتهدد هذا الدليل نتيجة لتجريده عن ظروفه وشروطه .

ولنشرح أولاً معنى (التقرير) : ان التقرير مظهر من مظاهر السنّة الشريفة ، ونعني به سكوت النبي (ص) او الامام عن عمل معين يقع على مرأى منه ومسمع ، سكوتاً يكشف عن سماحه به وجوازه في الاسلام .

والتقرير على قسمين : لأنه تارة : يكون تقريراً لعمل معين ، يقوم به فرد خاص ، كما إذا شرب أحد الفقاع أمام النبي (ص) ، فسكت عنه ، فإن هذا السكوت يكشف عن جواز شربه في الإسلام . وأخرى : يكون تقريراً لعمل عام ، يتكرر صدوره من الناس في حياتهم الاعتيادية ، كما إذا عرفنا من عادة الناس في عهد التشريع الاسلامي قيام الأفراد باستخراج الثروات المعدنية ، وتملكها بسبب استخراجها ، فإن سكوت الشريعة عن هذه العادة وعدم معارضتها . . يعتبر تقريراً منها ودليلاً على سماح الإسلام للفرد باستخراج المادة الطبيعية وتملكها . وهذا ما يطلق عليه في البحث الفقهي اسم : العرف العام او (السيرة العقلائية) . ومرده في الحقيقة الى اكتشاف موافقة الشريعة على سلوك عام معاصر لعهد التشريع ، عن طريق عدم ورود النهي عنه في الشريعة ، إذ لو لم تكن الشريعة موافقة على ذلك السلوك الذي عاصرته ، لنهت عنه . فعدم النهي دليل الموافقة .

ويتوقف هذا الاستدلال من الناحية الفقهية على عدة أمور :

فأولاً : يجب التأكد من وجود ذلك السلوك تاريخياً في عصر التشريع ، إذ لو كان السلوك متأخراً زمنياً عن عصر التشريع ، لم يكن سكوت الشريعة عنه دليلاً على رضاها به ، وإنما يستكشف الرضا من السكوت ، إذا عاش السلوك عصر التشريع .

وثانياً : يجب التأكد من عدم صدور النهي من الشريعة عن ذلك السلوك ولا يكفي عدم العلم بصدوره ، فما لم يجزم الباحث بعدم صدور النهي ليس من حقه ان يستكشف سماح الاسلام بذلك السلوك ، ما دام من المحتمل ان تكون الشريعة قد نهت عنه .

وثالثاً : يجب اخذ جميع الصفات والشروط الموضوعية المتوفرة في ذلك

السلوك بعين الاعتبار ، لأن من الممكن ان يكون لبعض تلك الصفات والشروط أثر في السماح بذلك السلوك وعدم تحريمه . فإذا ضبطنا جميع الصفات والشروط ، التي كانت تكتنف ذلك السلوك الذي عاصر التشريع ، أمكننا ان نستكشف من سكوت الشريعة عنه . سماحها بذلك السلوك متى ما وجد ضمن تلك الصفات والشروط التي ضبطناها .

نستطيع الآن في ضوء هذا الشرح ان نفهم : كيف يتسرب العنصر الذاتي الى هذا الدليل ، متمثلاً في تجريد السلوك من ظروفه وشروطه .

* * *

وعملية التجريد هذه تتخذ شكلين :

ففي بعض الأحيان يجد الممارس نفسه يعيش واقعاً عامراً بسلوك اقتصادي معين ، ويحس بوضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه ، الى درجة يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده ، والظروف الموقتة التي مهدت له . فيخيل له ان هذا السلوك أصيل ، وممتد في التاريخ الى عصر التشريع ، بينما هو وليد عوامل وظروف معينة حادثة ، او من الممكن ان يكون كذلك على أقل تقدير . ولنذكر لذلك على سبيل المثال : الانتاج الرأسمالي في الأعمال والصناعات الاستخراجية . فإن الواقع اليوم يغص بهذا اللون من الإنتاج ، الذي يتمثل في عمل أجراء يستخرجون المواد المعدنية من ملح او نفط ، ورأسمالي يدفع اليهم الأجور ، ويعتبر نفسه لأجل ذلك مالكاً للمادة المستخرجة . وعقد الاجارة ـ هذا الذي يقوم بين الرأسمالي والعمال ـ يبدو الآن طبيعياً في مضمونه ونتائجه الآنفة الذكر ـ اي تملك العامل للأجرة ، وتملك الرأسمالي للمادة ـ الى درجة قد تتيح للكثير ان يتصوروا هذا النوع من الإتفاق قديماً، بقدم أكتشاف الإنسان للمعادن، واستفادته منها، ويؤمنون على أساس هذا التصور، بأن هذا النوع من الاجارة كان موجوداً في عصر التشريع . ومن الطبيعي أن ينتج عن ذلك: التفكير في الاستدلال على جواز هذه الاجارة، وتملك الرأسمالي للمادة المستخرجة. . بدليل النقرير، فيقال: إن سكوت الشريعة عن هذه الاجارة وعدم نهيها عنها دليل على سماح الاسلام بها .

ولا نـريد هنـا ان نقول شيئـاً عن هـذه الاجـارة ومقتضيـاتهـا من النـاحيـة الفقهيـة ، ولا عن أقوال الفقهـاء الذين يشكـون فيها او في مقتضيـاتها . . فـإننا سـوف ندرس الحكم الشـرعي لهذه الاجـارة ومقتضياتهـا بكل تفصيـل في بحث مقبل ، ونستعرض جميـع الأدلة التي يمكن الاستنـاد اليها في المـوضوع إيجـابياً او سلبيـاً . . وإنمـا نـريـد هنـا ان نـدرس فقط الاستـدلال عـلى تلك الإجـارة ومقتضيـاتها بـدليـل التقـريـر ، لنبـرز شكـلاً من تجـريـد السلوك عن شـروطـه وظروفه . فـإن هؤلاء الذين يستـدلون بـدليل التقـرير عـلى صحة تلك الإجـارة ومقتضيـاتها لم يعيشـوا عصر التشـريـع ، ليتـأكـدوا من تـداول هـذا النـوع من الاجـارة في ذلـك العصر ، وإنمـا شـاهـدوا تـداولهـا في واقعهم المعـاش ، وأدى رسوخها في النـظام الاجتماعي السـائد الى الايمـان بأنها ظـاهرة مـطلقة ، ممتـدة تاريخياً الى عصر التشـريع . وهـذا هو الـذي نعنيه بتجـريد السلوك من ظـروفه وشـروطه دون مبـرر موضـوعي ، وإلا فهل نملك دليـلاً حقاً عـلى ان هذا اللون من الاجـارة كان مـوجوداً وشـائعاً في عصر التشـريع الاسـلامي ؟! وهـل يعلم هؤلاء الذين يؤكدون على وجوده في ذلك العصر ، ان هذه الاجـارة هي المظهـر القانوني للانتاج الرأسمالي ، الذي لم يوجد تاريخيـاً على نطاق واسـع ـ خصوصـاً في ميادين الصناعة ـ إلا متأخراً ؟!

وليس معنى هـذا الكلام : الجزم بنفي وجـود الأنتاج الـرأسمـالي للمـواد المعدنية في عصر التشريع ، أي العمل بأجرة في استخراجهـا ، ولا تقديم دليـل على هذا النفي بل مجرد الشك في ذلك ، وانه كيف تتأصـل ظاهـرة معينة وتبـدو طبيعيـة حتى توحي بـاليقـين بعمقهـا وقـدمهـا ، لمجـرد انها راسخـة في الـواقـع المعاش ، مع عدم توفر أدلة منـطقية كـاملة على قـدمها تـاريخياً ، وانفصـالها عن ظروف مستجدة .

هـذا هو الشكـل الأول من عملية التجـريـد ـ تجـريـد السلوك المعـاش عن ظروفه الواقعية ـ تمديده تاريخياً الى عصر التشريع .

* * *

واما الشكل الآخر من عملية التجريد في دليل التقرير فهو ما يتفق عندما ندرس سلوكاً معاصراً لعهد التشريع حقاً ، ونستكشف سماح الاسلام به من سكوت الشريعة عنه . فان الممارس في هذه الحالة قد يقع في خطأ التجريد ، عندما يجرد ذلك السلوك المعاصر لعهد التشريع عن خصائصه ، ويعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في السماح به ، ويعمم القول : بأن هذا السلوك جائز وصحيح إسلامياً في كل حال . مع ان من الضروري لكي يكون الاستدلال بدليل التقرير موضوعياً : ان ندخل في حسابنا كل حالة من المحتمل تأثيرها في موقف الاسلام من ذلك السلوك . فحين تتغير بعض تلك الحالات والظروف يصبح الاستدلال بدليل التقرير عقيماً ، فإذا قيل لك مثلاً : إن شرب الفقاع في الإسلام جائز ، بدليل ان فلاناً ـ حين مرض على عهد النبي صلى الله عليه وآله ـ شرب الفقاع ، ولم ينه النبي (ص) عن ذلك . . كان لك ان تقول : ان دليل التقرير هذا وحده لا يكفي دليلاً على سماح الاسلام بشرب الفقاع لكل فرد ، ولو كان سليماً ، لأن من الممكن ان تكون بعض الأمراض مجوزة لشربه بصورة استثنائية . فمن الخطأ اذن ان نعزل السلوك المعاصر لعهد التشريع عن ظروفه وخصائصه ، ونعمم حكم ذلك السلوك بدون مبرر لكل سلوك مشابه ، وان اختلف في الخصائص التي قد يختلف الحكم بسببها . بل يجب ان نأخذ بعين الاعتبار جميع الحالات الفردية والأوضاع الاجتماعية ، التي تكتنف السلوك المعاصر لعهد التشريع .

☐ ــــــــــ د ـ اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص :

ونقصد باتخاذ موقف معين تجاه النص : الاتجاه النفسي للباحث ، فإن للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص . ولكي تتضح فكرة الموقف ، نفترض شخصين يمارسان دراسة النصوص ، يتجه أحدهما نفسياً الى اكتشاف الجانب الاجتماعي وما يتصل بالدولة من أحكام الاسلام ومفاهيمه ، بينما ينجذب الآخر لاتجاه نفسي نحو الأحكام التي تتصل بالسلوك الخاص للافراد . فإن هذين الشخصين بالرغم من أنهما يباشران نصوصاً واحدة ، سوف يختلفان في المكاسب التي يخرجان بها من دراستهما لتلك النصوص ،

فيحصل كل منهما على مكاسب أكبر فيما يتصل باتجاهه النفسي وموقفه الخاص ، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الإسلامي الذي لم يتجه اليه نفسياً .

وهذا الموقف النفسي الذي تفرضه ذاتية الممارس لا موضوعية البحث ، لا يقتصر تأثيره على إخفاء بعض معالم التشريع ، بل قد يؤدي أحياناً الى التضليل في فهم النص التشريعي ، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه ، وذلك حينما يريد الممارس ان يفرض على النص موقفه الذاتي الذي اتخذه بصورة مسبقة ، فلا يوفق حينئذ الى تفسيره بشكل موضوعي صحيح .

والأمثلة على هذا من الفقه عديدة . وقد يكون نهي النبي عن : منع فضل الماء ، والكلأ . . أوضح مثال من النصوص على مدى تأثر عملية الاستنباط من النص ، بالموقف النفسي للمارس . فقد جاء في الرواية : ان النبي قضى بين أهل المدينة في النخل : لا يمنع نفع بئر . وقضى بين أهل البادية : انه لا يمنع فضل ماء ولا يباع فضل كلأ . وهذا النهي من النبي عن منع فضل الماء والكلأ ، يمكن ان يكون تعبيراً عن حكم شرعي عام ، ثابت في كل زمان ومكان ، كالنهي عن الميسر والخمر . كما يمكن أيضاً ان يعبر عن اجراء معين ، اتخذه النبي بوصفه ولي الأمر المسؤول عن رعاية مصالح المسلمين ، في حدود ولايته وصلاحياته ، فلا يكون حكماً شرعياً عاماً ، بل يرتبط بظروفه ومصالحه التي يقدّرها ولي الأمر .

وموضوعية البحث في هذا النص النبوي تفرض على الباحث استيعاب كلا هذين التقديرين ، وتعيين أحدهما على ضوء صيغة النص وما يناظره من نصوص .

واما اولئك الذين يتخذون موقفاً نفسياً تجاه النص بصورة مسبقة ، فهم يفترضون منذ البدء ان يجدوا في كل نص حكماً شرعياً عاماً ، وينظرون دائماً الى النبي من خلال النصوص بوصفه أداة لتبليغ الأحكام العامة ، ويهملون دوره الإيجابي بوصفه ولي الأمر . فيفسرون النص الآنف الذكر على أساس أنه

حكم شرعي عام[1] .

وهـذا الموقف الخـاص في تفسير النص لم ينبـع من النص نفسه ، وإنمـا نتج من اعتياد ذهني على صورة خاصـة عن النبي ، وطريقـة تفكير معينـة فيه ، درج عليها الممارس ، واعتاد خلالها ان ينظر اليه دائماً ، بـاعتباره مبلغـاً ، وانطمست أمام عينيه شخصيته الأخرى بوصفه حاكماً ، وانطمست بالتـالي ما تعبـر به هـذه الشخصية عن نفسها في النصوص المختلفة .

□ ـــــــــــــ ضرورة الذاتية أحياناً :

ويجب ان نشـير في النهايـة الى المجال الـوحيد ، الـذي يسمح بـه للجـانب الذاتي ، لدى محاولة تكـوين الفكرة العـامة المحـددة عن الاقتصاد الإسـلامي ، وهو مجال اختيـار الصورة التي يـراد أخذهـا عن الاقتصاد في الإسـلام ، من بين مجموع الصور التي تمثل مختلف الاجتهادات الفقهيـة المشروعـة ، فقد مـر بنا ان اكتشـاف المـذهب الاقتصـادي يتم خـلال عمليـة اجتهـاد في فهم النصـوص وتنسيقها ، والتوفيق بين مدلولاتها في إطراد واحد ، وعـرفنا ان الاجتهـاد يختلف ويتنـوع ، تبعاً لاختـلاف المجتهدين في طـريقة فهمهم للنصـوص ، وعـلاجهم للتنـاقضات التي قـد تبدو بـين بعضها والبعض الآخـر ، وفي القواعـد والمناهـج العامة للتفكير الفقهي التي يتبنونها . كـما عرفنـا أيضاً ان الاجتهـاد يتمتع بصفـة شرعية وطابع إسـلامي ما دام يمـارس وظيفته ، ويـرسم الصورة ويحـدد معالمهـا ضمن إطار الكتاب والسنة ، ووفقاً للشروط العـامة التي لا يجوز اجتيازها .

وينتـج عن ذلك كله ازديـاد ذخيـرتنـا بـالنسبـة الى الاقتصـاد الإسـلامي ، ووجود صـور عديدة له ، كلها شـرعي وكلها إسـلامي . ومن الممكن حينئذ ان نتخير في كل مجال أقوى العنـاصر التي نجدهـا في تلك الصورة ، وأقـدرها عـلى معالجة مشاكل الحياةوتحقيق الأهداف العليـا للاسـلام . وهذا مجـال اختيار ذاتي يملك البـاحث فيه حـريته ورأيـه ، ويتحـرر عن وصفـه مكتشفـاً فحسب ، وإن

(١) ويفـرعون عـلى هذا الأسـاس ان النهي ليس نهي تحريم ، وإنمـا هو نهي كـراهة ، لأنهم يستبعدون ان يكون منع المالك لفضل مائه حراماً شرعاً ، في كل زمان ومكان .

كانت هذه الذاتية لا تعدو ان تكون اختياراً ، وليست إبداعاً ، فهي تحرر في نطاق الاجتهادات المختلفة ، وليست تحرراً كاملاً .

وقد مارس هذا الكتاب في بحوث سابقة ، وسيمارس في بحوث مقبلة هذا المجال الذاتي ، كما ألمعنا الى ذلك في المقدمة[1] . فليس كل ما يعرض من أحكام في هذا الكتاب ، ويتبنى ويستدل عليه ، نتيجة لاجتهاد المؤلف شخصياً . بل قد يعرض في بعض النقاط لما لا يتفق مع اجتهاده ، ما دام يعبر عن وجهة نظر اجتهادية أخرى ، تحمل الطابع الإسلامي والصفة الشرعية .

وأود ان أؤكد بهذه المناسبة على : ان ممارسة هذا المجال الذاتي ، ومنح الممارس حقاً في الاختيار ضمن الإطار العام للاجتهاد في الشريعة . . قد يكون أحياناً شرطاً ضرورياً من الناحية الفنية لعملية الاكتشاف التي يحاولها هذا الكتاب ، وليس أمراً جائزاً فحسب ، او لوناً من الترف والتكاسل عن تحمّل أعباء ومشاق الاجتهاد في أحكام الشريعة . فإن من المستحيل في بعض الحالات اكتشاف النظرية الإسلامية والقواعد المذهبية في الاقتصاد ، شاملة كاملة منسجمة مع بنائها العلوي وتفصيلاتها التشريعية وتفريعاتها الفقهية إلا على أساس المجال الذاتي للاختيار .

وأنا أقول هذا نتيجة لتجربة شخصية عشتها في فترة إعداد هذا الكتاب ، ولعل من الضروري ان أجليها هنا لأبرز إحدى المشاكل التي يعانيها البحث في الاقتصاد الإسلامي غالباً ، وطريقة تغلّب هذا الكتاب عليها بممارسة المجال الذاتي الآنف الذكر الذي منح لنفسه حق ممارسته .

فمن المتفق عليه بين المسلمين اليوم : أن القليل من أحكام الشريعة الإسلامية هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية ، بالرغم من هذه القرون المتطاولة التي تفصلنا عن عصر التشريع . وقد لا تتجاوز الفئة التي تتمتع بصفة قطعية من أحكام الشريعة ، الخمسة في المئة من

---

(١) كلمة المؤلف ص ١٠ .

مجموع الأحكام التي نجدها في الكتب الفقهية .

والسبب في ذلك واضح ، لأن أحكام الشريعة تؤخذ من الكتاب والسنة ، اي من النص التشريعي ، ونحن بطبيعة الحال نعتمد في صحة كل نص على نقل أحد الرواة والمحدثين ـ باستثناء النصوص القرآنية ومجموعة قليلة من نصوص السنة التي ثبتت بالتواتر واليقين ـ ومهما حاولنا ان ندقق في الراوي ووثاقته وامانته في النقل ، فإننا لن نتأكد بشكل قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلا تاريخياً ، لا بشكل مباشر ، وما دام الراوي الأمين قد يخطىء ويقدم الينا النص محرّفاً ، خصوصاً في الحالات التي لا يصل الينا النص فيها الا بعد ان يطوف بعدة رواة ، ينقله كل واحد منهم الى الآخر ، حتى يصل الينا في نهاية الشوط . وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص ، وصدوره من النبي او الإمام ، فإننا لن نفهمه الا كما نعيشه الآن ، ولن نستطيع إستيعاب جوّه وشروطه ، واستبطان بيئته التي كان من الممكن ان تلقي عليه ضوءاً . ولدى عرض النص على سائر النصوص التشريعية للتوفيق بينه وبينها ، قد يخطيء أيضاً في طريقة التوفيق ، فنقدم هذا النص على ذاك ، مع أن الآخر أصح في الواقع ، بل قد يكون للنص استثناء في نص آخر ولم يصل الينا الاستثناء ، او لم نلتفت اليه خلال ممارستنا للنصوص ، فنأخذ بالنص الأول مغفلين استثناءه الذي يفسره ويخصصه .

فالاجتهاد إذن عملية معقدة ، تواجه الشكوك من كل جانب . ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد ، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع ، ما دام يحتمل خطأه في استنتاجها ، إما لعدم صحة النص في الواقع وان بدا له صحيحاً ، أو لخطأ في فهمه ، او في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص ، او لعدم استيعابه نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل عنها الممارس او عاثت بها القرون .

وهذا لا يعني بطبيعة الحال إلغاء عملية الاجتهاد او عدم جوازها ، فإن الإسلام ـ بالرغم من الشكوك التي تكتنف هذه العملية ـ قد سمح بها ، وحدد للمجتهد المدى الذي يجوز له ان يعتمد فيه على الظن ، ضمن قواعد

تشـرح عادة في علم أصـول الفقه ، وليس عـلى المجتهد إثم إذا اعتمـد ظنـه في الحدود المسموح بها ، سواء أخطأ او أصاب .

وعـلى هذا الضـوء يصبح من المعقـول ومن المحتمل : ان تـوجد لـدى كل مجتهد مجموعـة من الأخطاء والمخـالفات لـواقع التشـريع الإسـلامي ، وإن كان معذوراً فيها ويصبح من المعقول أيضـاً : ان يكون واقـع التشريـع الإسلامي في مجمـوعة من المسـائل التي يعـالجها مـوزعاً هنـا وهناك ، بنسب متفـاوتـة في آراء المجتهـدين ، فيكون هـذا المجتهد عـلى خـطأ في مسـألـة وصـواب في أخـرى ، ويكون الآخر على العكس .

وأمام هذا الواقع الذي شرحناه عن عملية الاجتهاد والمجتهدين، لا يملك الممـارس لعلمية اكتشـاف المذهب الاقتصـادي ، إلا ان ينطلق في اكتشـافـه من أحكـام ثبتت بـاجتهـاد ظني معـين ليجتـازهـا الى مـا هـو أعمق وأشمـل ، الى نظريات الاسلام في الاقتصاد ومذهبه الاقتصادي .

ولكن علينـا ان نتساءل : هـل من الضـروري ان يعكس لنـا اجتهـاد كـل واحـد من المجتهدين ـ بمـا يضم من أحكام ـ مـذهباً اقتصـادياً كـاملاً ، وأسسـاً موحدة منسجمة مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها ؟ .

ونجيب عـلى هذا السؤال بـالنفي ، لأن الاجتهاد الـذي يقوم عـلى أساسـه استنتـاج تلك الأحكام معـرض للخطأ ، ومـا دام كذلـك فمن الجـائـز ان يضم اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعياً غريباً على واقع الإسلام ، قـد أخطأ المجتهـد في استنتـاجـه ، او يفقـد عنصـراً تشـريعيـاً إسلامياً لم يوفق المجتهد للظفـر بـه في النصـوص التي مارسهـا . وقد تصبح مجموعـة الأحكام التي أدى اليهـا اجتهاده متنـاقضـة في أسسهـا بسبب هـذا او ذاك ، ويتعـذر عندئذٍ الوصول الى رصيـد نـظري كامـل يوحـد بينها ، او تفسـير مذهبي شـامـل يضعهـا جميعـاً في إطـراد واحد .

ولهـذا يجب ان نفـرق بـين واقـع التشـريـع الاسـلامي كـما جـاء بـه النبي (ص) ، وبـين الصورة الاجتهـادية كـما يرسمهـا مجتهد معـين خـلال ممـارستـه

للنصوص . فنحن نؤمن بأن واقع التشريع الإسلامي في المجالات الاقتصادية ليس مرتجلاً ، ولا وليد نظرات متفاصلة ، ومنعزلة بعضها عن البعض ، بل إن التشريع الإسلامي في تلك المجالات يقوم على أساس موحد ، ورصيد مشترك من المفاهيم ، وينبع من نظريات الاسلام وعمومياته في شؤون الحياة الاقتصادية .

وإيماننا بهذا هو الذي جعلنا نعتبر الأحكام بناءً علوياً ، يجب تجاوزه الى ما هو أعمق وأشمل ، وتخطيه الى الأسس التي يقوم عليها هذا البناء العلوي وينسجم معها ، ويعبّر عن عمومياتها في كل تفصيلاته وتفريعاته ، دون تناقض او نشاز . ولولا الإيمان بأن أحكام الشريعة تقوم على أسس موحدة ، لما كان هناك مبرر لممارسة عملية اكتشاف للمذهب ، من وراء الأحكام التفصيلية في الشريعة .

كل هذا صحيح بالنسبة الى واقع التشريع الإسلامي . وأما بالنسبة الى هذا الاجتهاد او ذاك من اجتهادات المجتهدين ، فليس من الضروري ان تعكس الأحكام التي يضعها ذلك الاجتهاد مذهباً اقتصادياً كاملاً ، وأساساً نظرياً شاملاً ، ما دام من الممكن فيها ان تضم عنصراً غريباً او تفقد عنصراً أصيلاً بسبب خطأ المجتهد .

وقد يؤدي خطأ واحد في مجموعة تلك الأحكام الى قلب الحقائق في عملية الاكتشاف رأساً على عقب ، وبالتالي الى استحالة الوصول الى المذهب الاقتصادي عن طريق تلك الأحكام .

ولهذا قد يواجه الممارس لعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي محنة هي محنة التناقض بين وصفه مكتشفاً للمذهب ، ووصفه مجتهداً في استنباط الأحكام . وذلك فيما إذا افترضنا : ان المجموعة من الأحكام التي أدى إليها اجتهاده الخاص ، غير قادرة على الكشف عن المذهب الاقتصادي ، فالممارس في هذه الحالة بوصفه مجتهداً في استنباط تلك الأحكام ، مدفوع بطبيعة اجتهاده الى اختيار تلك الأحكام التي أدى اليها اجتهاده ، لينطلق منها في اكتشافه

للمذهب الاقتصادي . ولكنه بوصفه مكتشفاً للمذهب ، يجب عليه ان يختار مجموعة متسقة من الأحكام ، منسجمة في اتجاهاتها ومدلولاتها النظرية ، ليستطيع ان يكتشف على أساسها المذهب . وهو حين لا يجد هذه المجموعة المتسقة في الأحكام ، التي أدى اليها اجتهاده الشخصي ، يجد نفسه مضطراً الى اختيار نقطة انطلاق أخرى ، مناسبة لعملية الاكتشاف . ولنجسد المشكلة بصورة أوضح في المثال التالي :

مجتهد رأى ان النصوص تربط ملكية الثروات الطبيعية الخام بالعمل ، وتنفي تملكها بأي طريقة أخرى سوى العمل ، ووجد لهذه النصوص استثناءً واحداً في نص يقرر في بعض المجالات : التملك بطريقة أخرى غير العمل .

إن هذا المجتهد سوف تبدو له نتائج النصوص ومعطياتها ـ حسب اجتهاده ـ قلقة غير متسقة . ومصدر هذا القلق وعدم الاتساق : النص الاستثنائي ، إذ لولا ه لاستطاع ان يكتشف على أساس مجموع النصوص الأخرى : ان الملكية في الإسلام تقوم على أساس العمل . فماذا يصنع هذا المجتهد ، وبم يتغلب على التناقض بين موقفيه الاجتهادي والإكتشافي ؟ .

إن المجتهد الذي يواجه هذا التناقض يحتمل عادة تفسيرين لذلك القلق ، وعدم الاتساق بين الأحكام التي أدى اليها اجتهاده .

أحدهما : ان بعض النصوص التي مارسها غير صحيحة ، كالنص الاستثنائي في الفرضية التي افترضناها مثلاً ، بالرغم من توفر الشروط التي أمر الإسلام باتباع كل نص تتوفر فيه . وعدم صحة بعض النصوص ادى الى دخول عنصر تشريعي غريب في المجموعة التي يضمها اجتهاده من أحكام ، وأدى بالتالي الى تنافر تلك الأحكام على الصعيد النظري وفي عملية الاكتشاف .

والتفسير الآخر : ان هذا التنافر المحسوس بين عناصر المجموعة سطحي ، وليس له واقع ، وإنما نتج إحساس الممارس به عن عدم قدرته على الاهتداء الى سر الوحدة بين تلك العناصر ، وتفسيرها النظري المشترك .

وهنا يختلف موقف الممارس بوصفه مجتهداً يستنبط الأحكام ، عن موقفه بوصفه مكتشفاً للمذهب الاقتصادي فهو باعتباره مجتهداً يستنبط الأحكام لا يمكنه ان يتخلى في عمله الخاص عن الأحكام التي أدى اليها اجتهاده ، وإن بدت له متنافرة على الصعيد النظري ، ما دام يحتمل ان يكون مرد هذا التنافر الى عجزه عن استكناه أسرارها وأسسها المذهبية . ولكن تمسكه بتلك الأحكام لا يعني قطعيتها ، بل هي نتائج ظنية ، ما دامت تقوم على أساس الاجتهاد الظني الذي يبرر الأخذ بها ، بالرغم من احتمال الخطأ .

واما حين يريد هذا الفقيه ان يتخطى فقه الأحكام الى فقه النظريات ، ويمارس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام . . فإن طبيعة العملية تفرض عليه نوع الأحكام التي يجب ان ينطلق منها ، وتحتم ان تكون نقطة الانطلاق مجموعة متسقة ومنسجمة من الأحكام، فإن استطاع ان يجد هذه المجموعة فيما يضمه اجتهاده الشخصي من أحكام ، وينطلق منها في عملية الاكتشاف لفهم الأسس العامة للاقتصاد الإسلامي ، دون ان يمنى بتناقض او تنافر بين عناصر تلك المجموعة . . فهي فرصة ثمينة تتحد فيها شخصية الممارس بوصفه فقيهاً يستنبط الأحكام ، مع شخصيته بوصفه مكتشفاً للنظريات

وأما إذا لم يسعد بهذه الفرصة ، ولم يسعفه اجتهاده بنقطة الانطلاق المناسبة . . فإن هذا لن يؤثر على تصميمه في العملية ، ولا على إيمانه : بأن واقع التشريع الإسلامي يمكن ان يفسَّر تفسيراً نظرياً متسقاً شاملاً . والسبيل الوحيد الذي يتحتم على الممارس سلوكه في هذه الحالة : ان يستعين بالأحكام التي أدت اليها اجتهادات غيره من المجتهدين لأن في كل اجتهاد مجموعة من الأحكام ، تختلف الى حد كبير عن المجاميع التي تشتمل عليها الإجتهادات الأخرى .

وليس من المنطقي ان نترقب اكتشاف مذهب اقتصادي وراء كل مجموعة من تلك المجاميع ، وإنما نؤمن بمذهب اقتصادي واحد ، تقوم على أساسه احكام الشريعة الموجودة ، ضمن تلك المجاميع ، ففي حالة التنافر بين عناصر

المجموعة الواحدة ، التي يتبناها اجتهاد الممارس . يتعين عليه في عملية الاكتشاف ان يزيل العناصر القلقة ، التي تؤدي الى التناقض على الصعيد النظري، ويستبدلها بنتائج وأحكام في اجتهادات أخرى، أكثر انسجاماً وتسهيلاً لعملية الاكتشاف ، ويكوّن مجموعة ملفقة من اجتهادات عديدة يتوفر فيها الانسجام ، لينطلق منها ويخرج في النهاية باكتشاف الرصيد النظري لتلك المجموعة الملفقة من الأحكام الشرعية .

وأقل ما يقال في تلك المجموعة : أنها صورة ، من الممكن ان تكون صادقة كل الصدق في تصوير واقع التشريع الإسلامي . وليس إمكان صدقها أبعد من إمكان صدق أي صورة أخرى من الصور الكثيرة ، التي يزخر بها الصعيد الفقهي الاجتهادي . وهي بعد ذلك تحمل مبرراتها الشرعية ، لأنها تعبّر عن اجتهادات إسلامية مشروعة ، تدور كلها في فلك الكتاب والسنة . ولأجل ذلك يصبح بالإمكان للمجتمع الإسلامي ان يختارها في مجال التطبيق ، من بين الصور الاجتهادية الكثيرة للشريعة ، التي يجب عليه ان يختار واحدة منها .

وهذا كل ما يمكن إنجازه في عملية الاكتشاف للاقتصاد الاسلامي ، عندما يعجز الاجتهاد الشخصي للممارس عن تكوين النقطة المناسبة للانطلاق . بل ان هذا هو كل ما نحتاج اليه تقريباً بهذا الصدد . وماذا نحتاج بعد ان نكتشف مذهباً اقتصادياً ، يتمتع بإمكان الصدق والدقة في التصوير ، بدرجة لا تقل عن حظ أي صورة اجتهادية أخرى ، وتتوفر فيها مبررات النسب الاسلامي ، باعتبار انتسابها الى مجتهدين أكفاء ، وتحمل من الاسلام رخصة التطبيق في الحياة الإسلامية ؟!.

□ ـــــــــــ خداع الواقع التطبيقي :

قد دخل المذهب الاقتصادي في الإسلام حياة المجتمع بوصفه النظام السائد في عصر النبوة ، وعاش على صعيد التطبيق مجسداً في واقع العلاقات الاقتصادية ، التي كانت قائمة بين أفراد المجتمع الإسلامي يومذاك . ولأجل

هذا يصبح من الممكن ـ خلال عملية اكتشاف الاقتصاد الإسلامي ـ ان ندرسه ونبحث عنه في الصعيد التطبيقي ، كما ندرسه ونبحث عنه على الصعيد النظري . فإن التطبيق يحدد ملامح الاقتصاد الإسلامي وخصائصه ، كما تحددها نصوص النظرية في مجالات التشريع .

ولكن النصوص التشريعية للنظرية أقدر على تصوير المذهب من الواقع التطبيقي ، لأن التطبيق نص تشريعي في ظرف معين قد لا يستطيع ان يعكس المضمون الضخم لذلك النص ، ولا ان يصور مغزاه الاجتماعي كاملاً ، فيختلف الهام التطبيق ومعطاه التصوري للنظرية عن المعطى الفكري للنصوص التشريعية نفسها . ومرد هذا الاختلاف الى خداع التطبيق لحواس الممارس الاكتشافية ، نتيجة لارتباط التطبيق بظروف موضوعية خاصة .

ويكفي مثالاً على هذا الخداع : ان الممارس الذي يريد ان يتعرف على طبيعة الاقتصاد الإسلامي من خلال التطبيق ، قد يوحي اليه التطبيق بأن الاقتصاد الإسلامي رأسمالي ، يؤمن بالحرية الاقتصادية ، ويفسح المجال امام الملكية الخاصة والنشاط الفردي الحر ، كما ذهب الى ذلك ـ بكل صراحة ـ بعض المفكرين المسلمين ، حين تراءى لهم أفراد المجتمع الذين عاشوا تجربة الاقتصاد الإسلامي وهم أحرار في تصرفاتهم ، لا يحسون بضغط او تحديد ، ويتمتعون بحق ملكية أي ثروة يتاح لهم الاستيلاء عليها من ثروات الطبيعة ، وبحق استثمارها والتصرف فيها ، وليست الرأسمالية إلا هذا الانطلاق الحر ، الذي كان أفراد المجتمع الإسلامي يمارسونه في حياتهم الاقتصادية .

ويضيف البعض الى ذلك : ان تطعيم الاقتصاد الإسلامي بعناصر لا رأسمالية والقول : بأن الإسلام اشتراكي في اقتصاده ، او يحمل بذوراً اشتراكية . . ليس عملاً أميناً من الممارس ، وإنما هو مواكبة للفكر الجديد الذي بدأ يسخط على الرأسمالية ويرفضها ، ويدعو الى تطوير الإسلام بالشكل الذي يمكن ان يستساغ في مقاييس هذا الفكر الجديد .

وأنا لا أنكر ان الفرد في مجتمع عصر النبوة كان يمارس نشاطاً حراً ،

ويملك حريته في المجال الاقتصادي الى مدى مهم ، ولا أنكر ان هذا قد يعكس وجهاً رأسمالياً للاقتصاد الإسلامي . . ولكن هذا الوجه الذي نحسه خلال النظر من بعد الى بعض جوانب التطبيق قد لا نحسه مطلقاً خلال دراسة النظريات على الصعيد النظري .

صحيح ان الفرد الذي كان يعيش عصر النبوة يبدو لنا الآن انه كان يتمتع بنصيب كبير من الحرية ، التي قد لا يميز الممارس أحياناً بينها وبين الحريات الرأسمالية ، ولكن هذا الوهم يتبدد حين نرد التطبيق الى النظرية الى النصوص التشريعية .

والسبب في هذه المفارقة بين النظرية والتطبيق ، بالرغم من أن كلا منهما تعبير عن الآخر بشكل من الأشكال . . يكمن في الظروف التي كان إنسان عصر التطبيق يعيشها ، ونوع الإمكانات التي كان يملكها فإن المضمون اللارأسمالي للنظرية في الاقتصاد الإسلامي ، كان مختفياً في مجال التطبيق الى حد ما ، بقدر ما كانت إمكانات الإنسان وقدرته على الطبيعة ضئيلة ويبرز المضمون اللارأسمالي باطراد ، ويتضح في مجال التطبيق الأمين للاسلام ، بقدر ما ترتفع تلك الإمكانات وتتسع تلك القدرة . فكلما امتدت قدرة الإنسان ، وتنوعت وسائله في السيطرة على الطبيعة . . انفتحت أمامه مجالات أرحب للعمل والتملك والاستغلال ، واتضح أكثر فأكثر تناقض النظرية في الاقتصاد الإسلامي مع الرأسمالية ، وتجلى مضمونها اللارأسمالي من خلال الحلول التي يضعها الإسلام للمشاكل المستجدة ، عبر القدرة المتنامية للانسان على الطبيعة .

فإنسان عصر التطبيق كان يذهب مثلاً الى منجم ملح او غيره ، ويحمل ما يشاء من المواد المعدنية ، دون منع من النظرية التي كانت لها السيادة ، ولا معارضة منها لملكيته الخاصة لتلك المواد . فماذا يمكن ان توحي به هذه الظاهرة في مجال التطبيق ، إذا فصلت عن دراسة النص التشريعي والفقهي بشكل عام ؟ . إنها توحي بسيادة الحرية الاقتصادية في المجتمع ، بدرجة تشبه الوضع الرأسمالي للحرية في التملك والاستثمار .

وأما إذا نظرنا الى النظرية من خلال النصوص ، وجدنا انها توحي بشعور معاكس للشعور الذي أوحت به تلك الظاهرة في مجال التطبيق ، لأن النظرية في نصوصها تمنع أي فرد عن تملك المنابع المعدنية للملح او النفط ، ولا تسمح له باستخراج ما يزيد على حاجته منها . وهذا نقيض صريح للرأسمالية التي تتبنى مبدأ الملكية الخاصة ، وتفسح المجال أمام الفرد ليتملك المنابع الطبيعية للثروة المعدنية ، واستغلالها استغلالاً رأسمالياً ، بقصد المزيد من الأرباح . فهل يمكن لأحد ان يطلق على اقتصاد لا يعترف بحرية تملك منابع الملح والنفط ، ولا بأخذ المزيد من تلك المنابع ، مما يضيق على الآخرين ويضيع حقهم في الانتفاع بالمنابع . . هل يمكن ان يطلق على هذا الاقتصاد : اسم الاقتصاد الرأسمالي ؟! ، او ان يبعث في نفوسنا إحساساً باللون الرأسمالي للمذهب نظير ما بعثه التطبيق من إحساس بذلك في نفوس البعض .

فيجب ان نعرف إذن : ان إنسان عصر التطبيق كان يستشعر الحرية في مجالات العمل والاستغلال ، وحتى الاستفادة من منابع الملح والبترول مثلاً ، لأجل انه لم يكن يستطيع في الغالب ـ بحكم ظروف الطبيعة ، وانخفاض مستوى وسائله وبدائيتها ـ ان يعمل ويشتغل خارج الحدود المسموح بها من قبل النظرية . فهو لا يتمكن مثلاً ان يستخرج من المادة المعدنية كميات هائلة ـ كالكميات الهائلة التي تستخرج اليوم ـ لأنه لم يكن مجهزاً ضد الطبيعة بما جهز به الانسان الحديث ، فلا يصطدم في واقع حياته بتحديد الكمية التي يباح له استخراجها ، لأنه مهما أراد ان يستخرج بوسائله البدائية ، فلن يستخرج في الغالب القدر الذي يضر بشركة الآخرين معه في الانتفاع بالمعدن . وإنما يبرز أثر النظرية بشكل صارخ ، وينعكس تناقضها مع التفكير الرأسمالي ، حين ترتفع إمكانات الانسان ، وتنمو قدرته على غزو الطبيعة ويصبح بإمكان أفراد قلائل ان يستغلوا معدناً بكامله ، ويجدوا في أسواق العالم المترابطة والمفتوحة كلها مجالاً لأعظم الأرباح .

وكذلك أيضاً نرى مثل هذا تماماً في النظرية ، التي لا تسمح للفرد بأن يملك من الثروات الطبيعية والمواد الخام ـ كخشب الغابات مثلاً ـ إلا ما يباشر

بنفسه حيازته وإنتاجه . فإن هذه النظرية لا يمكن لإنسان عصر التطبيق ان يحس بها في حياته العملية إحساساً واضحاً عميقاً . ما دام العمل في ذلك العصر يقوم بصورة عامة على أساس المباشرة وما بحكمها ولكن حين تتضخم الكمية التي يمكن استخراجها وحيازتها تضخماً هائلاً ، بسبب الأدوات والآلات ، مع كمية من النقد التي يمكن ان تسدد منها أجور العمال . حين يتم كل ذلك ، يصبح في مستوى قدرة ذلك الفرد الاعتماد على العمل المأجور ، في استخراج وحيازة المواد الخام من ثروات الطبيعة .

وهذا ما تم فعلاً في الواقع المعاش ، إذ أصبح العمل المأجور والانتاج الرأسمالي هو الأساس في استخراج وحيازة تلك المواد . وعند هذا فقط يظهر بشكل بارز التناقض بين النظرية في الاقتصاد الاسلامي ، وبين الرأسمالية ، ويبدو لكل ممارس - ما لم يكن أعمى - : ان النظرية ليست ذات طبيعة رأسمالية ، وإلا فأي اقتصاد رأسمالي يحارب الأسلوب الرأسمالي في حيازة الثروات الطبيعية ؟! .

وهكذا نجد ان إنسان عصر الانتاج الرأسمالي ، الذي يملك الآلات التي تقطع كميات هائلة من خشب الغابات في ساعة ، وتوجد في محفظته النقود التي تغري المتعطلين من العمال بالعمل عنده ، واستخدام تلك الآلات في اقتطاع الخشب ، وتتوفر لديه وسائط النقل التي تنقل تلك الكميات الضخمة الى محلات البيع ، وتوجد بانتظاره الأسواق التي تهضم كل تلك الكميات .

إن هذا الفرد هو الذي سيشعر إذا عاش حياة إسلامية ، بمدى مناقضة النظرية في الإسلام لمبدأ الحرية الاقتصادية في الرأسمالية ، حينما لا تسمح له النظرية بإقامة مشروع رأسمالي لاقتطاع الخشب من الغابة ، وبيعه بأغلى الأثمان .

فالنظرية إذن لم تبرز وجهها كله من خلال التطبيق الذي عاشته ، والفرد الذي عاش تطبيقها لم يتجل له وجهها الكامل خلال المشاكل والعمليات التي مارسها في حياته ، وإنما يبدو ذلك الوجه الكامل من خلال النصوص بصيغها العامة المحددة .

وأولئك الذين اعتقدوا بأن الاقتصاد الإسلامي رأسمالي ، يؤمن بالحريات الرأسمالية ، قد يكون لهم بعض العذر إذا كانوا قد استلهموا إحساسهم من خلال دراسة إنسان عصر التطبيق ، والقدر الذي كان يشعر به من الحرية ، ولكن هذا إحساس خادع ، لأن إلهام التطبيق لا يكفي بدلاً عن معطيات النصوص التشريعية والفقهية نفسها ، التي تكشف عن مضمون لا رأسمالي .

وفي الواقع : ان الاعتقاد بوجود مضمون لا رأسمالي للنظرية الإقتصادية في الإسلام على ضوء ما قدمناه . . ليس نتيجة تطوير او تطعيم او عطاء ذاتي جديد للنظرية ، كما يقول أولئك المؤمنون برأسمالية الاقتصاد الاسلامي ، الذين يتهمون الاتجاه الى تفسير الاقتصاد الإسلامي اتجاهاً لا رأسمالياً ، ويقولون عنه : إنه اتجاه منافق ، يحاول إدخال عناصر غريبة في الإسلام ، تملقاً للمد الفكري الحديث ، الذي شجب الرأسمالية في الحرية والملكية . . .

ونحن نملك الدليل التاريخي على تفنيد هذا الاتهام ، وإثبات أمانة الاتجاه اللارأسمالي في تفسير الاقتصاد الإسلامي ، وهذا الدليل هو النصوص التشريعية والفقهية ، التي نجدها في مصادر قديمة ، يرجع تاريخها الى ما قبل مئات السنين ، وقبل ان يوجد العالم الحديث والاشتراكية الحديثة ، بكل مذاهبها وأفكارها .

وحين نبرز الوجه اللارأسمالي للاقتصاد الإسلامي ، الذي يعرضه هذا الكتاب ، ونؤكد على المفارقات بينه وبين المذهب الرأسمالي في الاقتصاد . . لا نريد بذلك ان نمنح الاقتصاد الإسلامي طابعاً اشتراكياً ، وندرجه في إطار المذاهب الاشتراكية ، بوصفها النقيض للرأسمالية . لأن التناقض المستقطب القائم بين الرأسمالية والاشتراكية ، يسمح بافتراض قطب ثالث في هذا التناقض ، ويسمح للاقتصاد الإسلامي خاصة ان يحتل مركز القطب الثالث ، إذا أثبت من الخصائص والملامح والسمات ما يؤهله لهذا الاستقطاب في معترك التناقض . وإنما يسمح التناقض بدخول قطب ثالث الى الميدان ، لأن الاشتراكية ليست مجرد نفي للرأسمالية ، حتى يكفي لكي تكون اشتراكياً ان ترفض الرأسمالية ، وإنما هي مذهب إيجابي له أفكاره ومفاهيمه ونظرياته .

وليس من الحتم ان تكون هذه الأفكار والمفاهيم والنظريات صواباً إذا كانت الرأسمالية على خطأ . ولا ان يكون الاسلام اشتراكياً ، إذا لم يكن رأسمالياً . فليس من الأصالة والاستقلال والموضوعية في البحث ، ونحن نمارس عملية اكتشاف للاقتصاد الإسلامي . . ان نحصر هذه العملية ضمن نطاق التناقض الخاص بين الرأسمالية والاشتراكية ، ويندمج الاقتصاد الإسلامي بأحد القطبين المتناقضين ، فنسرع الى وصفه بالاشتراكية إذا لم يكن رأسمالياً ، او بالرأسمالية إذا لم يكن اشتراكياً .

وسوف تتجلى خلال البحوث المقبلة أصالة الاقتصاد الاسلامي ، ومناقضته للاشتراكية في موقفه من الملكية الخاصة واحترامه لها ، واعترافه ـ في حدود مستمدة من نظريته العامة ـ بمشروعية الكسب الناتج عن ملكية مصدر من مصادر الانتاج غير العمل . بينما لا تعترف الاشتراكية بمشروعية الكسب الناتج عن ملكية أي مصدر من مصادر الانتاج ، إلا العمل المباشر وهذا في الحقيقة هو التناقض بين النظرية الاسلامية والنظرية الاشتراكية في الاقتصاد . وكل مظاهر التناقض بينهما إنما تنبع من هذا المنطلق ، الذي سيتضح اكثر فأكثر حين نباشر التفصيلات ، ونضع النقاط على الحروف .



نظرية توزيع ما قبل الإنتاج

١ - الأحكام



□ ———— توزيع الثروة على مستويين :[1]

توزيع الثروة يتم على مستويين .

---

(١) تتردد في هذا الفصل عدة مصطلحات ، يجب تحديد معناها منذ البدء :

أ ـ (مبدأ الملكية المزدوجة) وهو المبدأ الاسلامي في الملكية ، الذي يؤمن بأشكال ثلاثة لها وهي : الملكية الخاصة ، وملكية الدولة ، والملكية العامة .

ب ـ (ملكية الدولة) : وتعني تملك المنصب الإلهي في الدولة الاسلامية الذي يمارسه النبي او الامام للمال ، على نحو يخول لولي الأمر التصرف في رقبة المال نفسه وفقاً لما هو مسؤول عنه من المصالح كتملكه للمعادن مثلاً .

ج ـ (الملكية العامة) : وهي تملك الامة او الناس جميعاً لمال من الأموال .

وكذلك تشمل الملكية العامة الأموال التي تكون رقبتها ملكاً للدولة ولكن لا يسمح لها بالتصرف في رقبة المال نفسه لورود حق عام للامة او الناس جميعاً على المال يفرض الانتفاع به مع الاحتفاظ برقبته فالمركب من ملكية الدولة والحق العام للامة او للناس جميعاً في الاحتفاظ برقبة المال نطلق عليه اسم الملكية العامة أيضاً وبهذا يعرف ان ملكية الدولة والملكية العامة كمصطلحين لهذا الكتاب يناظران تقريباً مصطلحي الأموال الخاصة للدولة والأموال العامة للدولة في لغة القانون الحديث .

د ـ (ملكية الامة) : وهي نوع من الملكية العامة، وتعني ملكية الامة الاسلامية بمجموعها وامتدادها التاريخي لمال من الأموال ، كملكية الامة الاسلامية للارض العامرة المفتوحة بالجهاد .

هـ ـ (ملكية الناس) : وهي أيضاً نوع من الملكية العامة ، ونطلق هذا الاسم على كل مال لا يسمح لفرد او جهة خاصة بتملكه ، ويسمح للجميع بالانتفاع به ، فما كان من هذا القبيل من الأموال نطلق عليه اسم : الملكية العامة للناس . فالملكية العامة=

أحدهما : توزيع المصادر المادية للانتاج .

والآخر : تزيع الثروة المنتجة .

فمصادر الانتاج هي : الأرض ، والمواد الأولية ، والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة . لأن هذه الأمور جميعاً تساهم في الإنتاج الزراعي او الصناعي او فيهما معاً .

وأما الثروة المنتجة فهي : السلع التي تنجز خلال عمل بشري مع الطبيعة ، وتنتج عن عملية تركيب بين تلك المصادر المادية للانتاج .

فهناك إذن ثروة أولية وهي : مصادر الانتاج ، وثروة ثانوية وهي : ما

= للناس في مصطلح هذا الكتاب تعني : أمراً سلبياً وهو عدم السماح للفرد او الجهة الخاصة بتملك المال ، وامراً إيجابياً وهو السماح للجميع بالانتفاع به ، وذلك كما في البحار والأنهار الطبيعية .

و ـ (الملكية العامة) أيضاً : وقد نطلق اسم الملكية العامة على ما يشمل الحقلين معاً ، حقل ملكية الدولة ، وحقل الملكية العامة المتقدمين ، للتعبير بذلك عما يقابل الملكية الخاصة .

ز ـ (الملكية الخاصة) : ونعني بها حين نطلقها في هذا الكتاب ، اختصاص الفرد ـ أو أي جهة محدودة النطاق ـ بمال معين ، اختصاصاً يجعل له مبدئياً الحق في حرمان غيره من الانتفاع به ، بأي شكل من الأشكال ، ما لم توجد ضرورة وحالة استثنائية ، نظير ملكية الانسان لما يحتطبه من خشب الغابة او يغترفه من ماء النهر .

ح ـ (الحق الخاص) : ونعني به حين نطلقه في هذا البحث : درجة من اختصاص الفرد بالمال ، تختلف عن الدرجة التي تعبر عنها الملكية في مدلولها التحليلي والتشريعي . فالملكية : اختصاص مباشر بالمال . والحق : اختصاص ناتج عن اختصاص آخر ، وتابع له في استمراره .ومن الناحية التشريعية : تؤدي الملكية الى اعطاء المالك حق حرمان غيره من الاستفادة بملكه ، بينما لا يؤدي الحق الخاص الى هذه النتيجة ، بل يبقى للغير الاستفادة من المال بشكل تنظمه الشريعة .

ط ـ (الاباحة العامة) : وهي حكم شرعي ، يسمح بموجبه لأي فرد بالانتفاع بالمال وتملكه ملكية خاصة . والمال الذي تثبت فيه هذه الاباحة يعتبر من المباحات العامة ، كالطير في الجو . والسمك في البحر .

يظفر به الانسان عن طريق استخدام تلك المصادر ، من متاع وسلع .

والحديث عن التوزيع يجب ان يستوعب كلتا الثروتين : الثروة الأم ، والثروة البنت ، مصادر الإنتاج ، والسلع المنتجة .

ومن الواضح ان توزيع المصادر الأساسية للانتاج يسبق عملية الإنتاج نفسها ، لأن الأفراد إنما يمارسون نشاطهم الإنتاجي ، وفقاً للطريقة التي يقسم بها المجتمع مصادر الإنتاج . فتوزيع مصادر الانتاج قبل الإنتاج وأما توزيع الثروة المنتجة فهو مرتبط بعملية الإنتاج ، ومتوقف عليها ، لأنه يعالج النتائج التي يسفر عنها الإنتاج .

والاقتصاديون الرأسماليون ، حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي . . لا ينظرون الى الثروة الكلية للمجتمع ، وما تضمه من مصادر انتاج ، وإنما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب ، أي الدخل الأهلي ، لا مجموع الثروة الأهلية . ويقصدون بالدخل الأهلي : مجموع السلع والخدمات المنتجة ، او بتعبير أصرح : القيمة النقدية لمجموع المنتوج في بحر سنة مثلاً ، فبحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو بحث توزيع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الإنتاج ، فيحدد لكل من رأس المال ، والأرض ، والمنظم ، والعامل . . نصيبه على شكل فائدة وريع ، وربح وأجور .

ولأجل ذلك كان من الطبيعي ان تسبق بحوث الإنتاج بحث التوزيع ، لأن التوزيع ما دام يعني تقسيم القيمة النقدية للسلع المنتجة على مصادر الإنتاج وعناصره . . فهو عملية تعقب الانتاج ، إذ ما لم تنتج سلعة لا معنى لتوزيعها او توزيع قيمتها . وعلى هذا الأساس نجد ان الاقتصاد السياسي يعتبر الانتاج هو الموضوع الأول من مواضيع البحث ، فيدرس الإنتاج أولاً ، ثم يتناول قضايا التوزيع .

واما الإسلام فهو يعالج قضايا التوزيع على نطاق ارحب وباستيعاب أشمل ، لأنه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة ، ولا يتهرب من الجانب

الأعمق للتوزيع ، أي توزيع مصادر الإنتاج ، كما صنعت الرأسمالية المذهبية ، إذ تركت مصادر الإنتاج يسيطر عليها الأقوى دائماً ، تحت شعار الحرية الاقتصادية ، التي تخدم الأقوى وتمهد له السبيل الى احتكار الطبيعة ومرافقها بل إن الإسلام تدخّل تدخلاً إيجابياً في توزيع الطبيعة ، وما تضمه من مصادر إنتاج ، وقسمها الى عدة أقسام ، لكل قسم طابعه المميز من الملكية الخاصة ، او الملكية العامة ، وملكية الدولة ، او الإباحة العامة . . ووضع لهذا التقسيم قواعده ، كما وضع الى صف ذلك أيضاً القواعد التي يقوم على أساسها توزيع الثروة المنتجة ، وصمم التفصيلات في نطاق تلك القواعد .

ولهذا السبب تصبح نقطة الانطلاق ، او المرحلة الأولى في الإقتصاد الإسلامي هي : التوزيع ، بدلاً من الإنتاج ، كما كان في الإقتصاد السياسي التقليدي لأن توزيع مصادر الإنتاج نفسها يسبق عملية الإنتاج وكل تنظيم يتصل بنفس عملية الإنتاج او السلع المنتجة يصبح في الدرجة الثانية .

وسوف نبدأ الآن بتحديد موقف الاسلام من توزيع المصادر الأساسية ، توزيع الطبيعة بما تضمه من ثروات .

□ ——— المصدر الأصيل للانتاج :

وقبل ان نبدأ بالتفصيلات التي يتم توزيع المصادر الأساسية وفقاً لها ، يجب ان نحدد هذه المصادر .

ففي الاقتصاد السياسي يذكر عادة ان مصادر الإنتاج هي :

١ ـ الطبيعة .

٢ ـ رأس المال .

٣ ـ العمل ، ويضم التنظيم الذي يمارسه المنظم للمشروع .

غير أننا إذ نتحدث عن توزيع المصادر في الاسلام وأشكال ملكيتها . .

لا بـد لنـا ان نستبعـد من مجـال البحث المصدريــن الأخيرين، وهمــا : رأس المال ، والعمل .

واما رأس المـال فهـو في الحقيقـة ثـروة منتجـة ، وليس مصـدراً أسـاسيـاً للانتاج ، لأنه يعبّر اقتصادياً عن كـل ثروة تم إنجـازها ، وتبلورت خـلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في إنتـاج ثروة أخـرى . فالآلـة التي تنتج النسيـج ليست ثـروة طبيعية خـالصة ، وإنمـا هي مادة طبيعيـة ، كيّفها العمـل الإنسـاني خـلال عملية انتـاج سابقـة . ونحن إنما نبحث الآن في التفصيـلات التي تنظـم تـوزيع مـا قبـل الانتاج ، أي تـوزيـع الثـروة التي منحهـا الله لمجتمـع قبـل ان يمـارس نشاطـاً اقتصاديـا وعملاً انتـاجياً فيهـا . وما دام رأس المـال وليـد انتـاج سابق ، فسوف ينـدرج توزيعـه في بحث توزيـع الثروة المنتجـة ، بما تضمـه من سلع استهلاكية وإنتاجية .

واما العمل فهـو العنصر المعنوي من مصـادر الانتاج ، وليس ثـروة ماديـة تدخل في نطاق الملكية الخاصة او العامة .

وعلى هذا الأساس تكون الطبيعة وحدها من بـين مصادر الانتـاج موضـوع درسنا الآن ، لأنها تمثل العنصر المادي السابق على الانتاج .

□ ــــــــــــ اختلاف المواقف المذهبية من توزيع الطبيعة :

والاسلام في علاجه لتوزيع الطبيعة ، يختلف عن الرأسمـالية والمـاركسية ، في العموميات وفي التفاصيل .

فالرأسمالية تربط ملكية مصـادر الانتاج ، ومصـير توزيعهـا بأفـراد المجتمع أنفسهم ، ومـا يبذلـه كل واحـد منهم من طاقـات وقوى ـ داخـل نطاق الحـرية الاقتصادية الموفرة للجميـع ـ في سبيل الحصـول على أكبـر نصيب ممكن من تلك المصادر . . فتسمح لكل فرد بتملك ما ساعده الحظ وحالفه التوفيق عـلى الظفـر به ، من ثروات الطبيعة ومرافقها .

واما الماركسيـة فهي ترى تبعـاً لطريقتهـا العـامـة في تفسـير التـاريـخ : ان

ملكية مصادر الانتاج تتصل اتصالاً مباشراً بشكل الانتاج السائد ، فكل شكل من أشكال الانتاج هو الذي يقرر ـ في مرحلته التاريخية ـ طريقة توزيع المصادر المادية للانتاج ، ونوع الأفراد الذين يجب ان يملكوها . ويظل هذا التوزيع قائماً حتى يدخل التاريخ في مرحلة أخرى ، ويتخذ الإنتاج شكلاً جديداً فيضيق هذا الشكل الجديد ذرعاً بنظام التوزيع السابق ، ويتعثر به في طريق نموه وتطوره ، حتى يتمزق نظام التوزيع القديم بعد تناقض مرير مع شكل الإنتاج الحديث ، وينشأ توزيع جديد لمصادر الإنتاج ، يحقق لشكل الإنتاج الحديث الشروط الاجتماعية التي تساعده على النمو والتطور . فتوزيع مصادر الإنتاج يقوم دائماً على أساس خدمة الإنتاج نفسه ، ويتكيف وفقاً لمتطلبات نموه وارتقائه .

ففي مرحلة الإنتاج الزراعي من التاريخ ، كان شكل الإنتاج يحتم إقامة توزيع المصادر على أساس إقطاعي ، بينما تفرض المرحلة التاريخية للانتاج الصناعي الآلي ، إعادة التوزيع من جديد على أساس امتلاك الطبقة الرأسمالية لكل مصادر الإنتاج ، وفي درجة معينة من نمو الانتاج الآلي يصبح من المحتوم تبديل الطبقة الرأسمالية بالطبقة العاملة ، وإعادة التوزيع على هذا الأساس .

والإسلام لا يتفق في مفهومه عن توزيع ما قبل الإنتاج مع الرأسمالية ، ولا مع الماركسية . فهو لا يؤمن بمفاهيم الرأسمالية عن الحرية الإقتصادية ، كما مر بنا في بحث (مع الرأسمالية)[1] . وكذلك لا يقر الصلة الحتمية ، التي تضعها الماركسية بين ملكية المصادر وشكل الانتاج السائد ، كما رأينا في بحث (اقتصادنا في معالمه الرئيسية)[2] . وهو لذلك يحد من حرية تملك الأفراد لمصادر الإنتاج ويفصل توزيع تلك المصادر عن شكل الإنتاج ، لأن المسألة في نظر الإسلام ليست مسألة أداة انتاج ، تتطلب نظاماً للتوزيع يلائم سيرها ونموها ، لكي يتغير التوزيع كلما استجدت حاجة الإنتاج الى تغيير ،

---

(١) اقتصادنا ١/ ٢٤٥ ـ ٢٦٩ .

(٢) اقتصادنا ١/٣٠٦ ـ ٣٢٧ .

وتوقف نموه على توزيع جديد ، وإنما هي مسألة انسان له حاجات وميول ، يجب إشباعها في إطار يحافظ على انسانيته وينميها . والانسان هو الإنسان ، بحاجاته العامة وميوله الأصيلة ، سواء كان يحرث الأرض بيديه ، او يستخدم قوى البخار والكهرباء ، ولهذا يجب ان يتم توزيع المصادر الطبيعية للانتاج بشكل يكفل إشباع تلك الحاجات والميول ، ضمن إطار إنساني يتيح للانسان ان ينمي وجوده وإنسانيته داخل الإطار العام .

فكل فرد ـ بوصفه إنساناً خاصاً ـ له حاجات لا بد من إشباعها ، وقد أتاح الإسلام للافراد إشباعها عن طريق الملكية الخاصة ، التي أقرها ووضع لها أسبابها وشروطها .

وحين تقوم العلاقات بين الأفراد ، ويوجد المجتمع ، يكون لهذا المجتمع حاجاته العامة أيضاً . التي تشمل كل فرد بوصفه جزءاً من المركب الاجتماعي . وقد ضمن الإسلام للمجتمع إشباع هذه الحاجات ، عن طريق الملكية العامة لبعض مصادر الانتاج .

وكثيراً ما لا يتمكن بعض الأفراد من إشباع حاجاتهم عن طريق الملكية الخاصة فيمنى هؤلاء بالحرمان ، ويختل التوازن العام ، وهنا يضع الإسلام الشكل الثالث للملكية ، ملكية الدولة ، ليقوم ولي الأمر بحفظ التوازن العام .

وهكذا يتم توزيع المصادر الطبيعية للانتاج ، بتقسيم هذه المصادر الى حقول الملكية الخاصة ، والملكية العامة ، وملكية الدولة .

□ ــــــــــــ مصادر الطبيعة للانتاج :

ويمكننا تقسيم المصادر الطبيعية للانتاج في العالم الإسلامي الى عدة أقسام :

١ ـ الأرض: وهي أهم ثروات الطبيعة، التي لا يكاد الانسان يستطيع بدونها ان يمارس اي لون من ألوان الإنتاج .

٢ ـ المواد الأولية التي تحويها الطبقة اليابسة من الأرض ، كالفحم والكبريت والبترول والذهب والحديد ، ومختلف أنواع المعادن .

٣ ـ المياه الطبيعية التي تعتبر شرطاً من شروط الحياة المادية للانسان، وتلعب دوراً خطيراً في الانتاج الزراعي والمواصلات .

٤ ـ بقية الثروات الطبيعية، وهي محتويات البحار والأنهار من الثروات التي تستخرج بالغوص او غيره ، كاللئالىء والمرجان ، والثروات الطبيعية التي تعيش على وجه الأرض من حيوان ونبات ، والثروات الطبيعية المنتشرة في الجو ، كالطيور والأوكسجين ، والقوى الطبيعية المنبثة في أرجاء الكون ، كقوة انحدار الشلالات من الماء التي يمكن تحويلها الى تيار كهربائي ، ينتقل بواسطة الأسلاك الى أي نقطة ، وغير ذلك من ذخائر الطبيعة وثروتها .

الأرض



طبقت الشريعة على الأراضي التي تضمها دار الاسلام الأشكال الثلاثة للملكية ، فحكمت على قسم منها بالملكية العامة ، وعلى قيسم آخر بملكية الدولة ، وسمحت للملكية الخاصة بقسم ثالث .

وهي في تشريعاتها هذه تربط نوع ملكية الأرض بسبب دخولها في حوزة الإسلام ، والحالة التي كانت تسودها حين أصبحت أرضاً إسلامية . فملكية الأرض في العراق تختلف عن ملكية الأرض في أندونيسيا ، لأن العراق وأندونيسيا يختلفان في طريقة انضمامهما الى دار الإسلام كما ان العراق نفسه مثلاً تختلف بعض أراضيه عن بعض في نوع الملكية ، تبعاً للحالة التي كانت تسود هذه الأرض وتلك ، عندما دشن العراق حياته الإسلامية .

ولكي ندخل في التفصيلات ، نقسم الأرض الإسلامية الى أقسام ، ونتحدث عن كل قسم منها ونوع الملكية فيه .

١ ـ الأرض التي أصبحت اسلامية بالفتح

الأرض التي أصبحت إسلامية بالفتح هي : كل أرض دخلت دار الاسلام نتيجة للجهاد المسلح في سبيل الدعوة ، كأراضي العراق ومصر وأيران وسورية وأجزاء كثيرة من العالم الإسلامي

وهذه الأراضي ليست جميعاً سواء في حالتها لحظة الفتح الاسلامي ، فقد

كان فيها العامر الـذي تجسدت فيـه جهود بشـرية سـابقة ، قـد بذلت في سبيـل استثمـار الأرض للزراعة ، او غيـرها من المنـافع البشـرية . وكـان فيها العـامـر طبيعيـاً ، دون تدخّـل مباشر من الانسـان ، كالغـابات الغنيـة بـأشجـارهـا التي استمـدت غناهـا من الطبيعـة لا من إنسان يـوم الفتـح . كـما كـان فيهـا أيضـاً الأرض المهملة ، التي لم يمتـد اليهـا الاعمـار البشـري حتى عصر الفتـح ، ولا الاعمـار الـطبيعي ، ولهـذا تسمى ميتـة في العـرف الفقهي ، لأنها لا تنبض بالحياة ولا تزخر بأي نشاط .

فهـذه أنواع ثـلاثة لـلأرض ، مختلفة تبعـاً لحالتهـا وقت دخولها في تـاريـخ الاسلام .

وقد حكم الاسلام على بعض هذه الأنواع بالملكيـة العامـة ، وعلى بعضهـا الآخر بملكية الدولة ، كما سنرى .

أ ـ الأرض العامرة بشرياً وقت الفتح

إذا كانت الأرض عامرة بشرياً وقت اندماجها في تـاريخ الاسـلام ، وداخلة في حيـازة الانسان ونـطاق استثماره . . فهي ملك عـام للمسلمـين جميعـاً ، من وجـد منهم ومن يوجـد ، أي ان الأمة الاسـلامية بـامتدادهـا التـاريخي هي التي تملك هـذه الأرض ، دون أي امتياز لمسلم عـلى آخر في هـذه الملكيـة العـامـة . ولا يسمح للفرد بتملك رقبة الأرض ملكية خاصة .

وقـد نقل المحقق النجفي في الجـواهـر ـ عن عـدة مصـادر فقهيـة كالغنيـة والخلاف والتذكـرة ـ : ان فقهاء الامـامية مجمعـون على هـذا الحكم ، ومتفقون على تطبيق مبـدأ الملكية العـامة عـلى الأرض المعمورة حـال الفتح[١] . كـما نقل المـاوردي[٢] عن الامام مـالك : القـول بأن الأرض المفتـوحة تكـون وقفـاً عـلى

---

(١) جـواهر الكـلام في شرح شرايع الاسـلام للشيـخ محـد حسن النجفي ج ٢١ ص ١٧٥ الطبعة الحديثة .

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٣٢ .

المسلمين منذ فتحها ، بدون حاجة الى إنشاء صيغة الوقف عليها من ولي الأمر . ولا يجوز تقسيمها بين الغانمين . وهو تعبير آخر عن الملكية العامة للامة .

□ ـــــــــــــ أدلة الملكية العامة وظواهرها :

ونصوص الشريعة وتطبيقاتها واضحة في تقرير مبدأ الملكية العامة لهذا النوع من الأرض ، كما يظهر من الروايات التالية :

١ ـ في الحديث عن الحلبي قال : (سئل الامام جعفر بن محمد الصادق عن السواد ما منزلته فقال : هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الاسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد. فقلنا الشراء من الدهاقين . فقال : لا يصلح إلا ان يشتري منهم على أن يصيرها للمسلمين . فاذا شاء ولي الأمر ان يأخذها أخذها . قلنا فان أخذها منه ؟ قال : يرد اليه رأس ماله وله ما أكل من غلتها بما عمل)[١] .

٢ ـ وفي حديث عن أبي الربيع الشامي عن الامام جعفر الصادق قال : (لا تشتروا من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة فانما هو فيء للمسلمين)[٢] وأرض السواد في العرف السائد يومذاك هي : الجزء العامر من أراضي العراق التي فتحها المسلمون في حرب جهادية . وإنما أطلق المسلمون هذا الاسم على الأرض العراقية ، لأنهم حين خرجوا من أرضهم القاحلة في جزيرة العرب يحملون الدعوة الى العالم . . ظهرت لهم خضرة الزرع والاشجار في أراضي العراق . فسموا خضرة العراق سواداً ، لأنهم كانوا يجمعون بين الخضرة والسواد في الاسم .

٣ ـ وفي خبر حماد ان الامام موسى بن جعفر قال : (وليس لمن قاتل شيء من الأرضين ولا ما غلبوا عليه إلا ما احتوى عليه العسكر . . . والأرض التي أخذت عنوة بخيل او ركاب فهي موقوتة متروكة في يدي من يعمرها ويحييها

---

(١) الاستبصار للشيخ محمد بن الحسن الطوسي ج ٣ ص ١٠٩ .

(٢) نفس المصدر والموضوع .

ويقوم عليها على ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق النصف والثلث والثلثين على قدر ما يكون لهم صالحاً ولا يضرهم)[1] .

ويعني بذلك ان ولي الأمر يدع الأراضي المفتوحة عنوة الى القادرين على استثمارها من أفراد المجتمع الاسلامي ، ويتقاضى منهم أجرة على الأرض لأنها ملك مجموع الأمة ، فحينما ينتفع الزارعون باستثمارها يجب عليهم تقديم ثمن انتفاعهم الى الأمة . وهذا الثمن او الأجرة هو الذي أطلق عليه في الخبر اسم : الخراج .

٤ ـ وجاء في الحديث : ان أبا بردة سأل الامام جعفر عن شراء الأرض من أرض الخراج ، فقال : « ومن يبيع ذلك وهي أرض المسلمين »[2] .

وأرض الخراج تعبير فقهي عن الأرض التي نتحدث عنها ، لأن الأرض التي تفتح وهي عامرة يفرض عليها خراج ، كما مر في الخبر السابق ، وتسمى لأجل ذلك أرضاً خراجية .

٥ ـ وفي رواية أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام وهو يشرح أقسام الأرض وأحكامها : « وما أخذ بالسيف فذلك الى الامام ، يقبله بالذي يرى »[3] .

٦ ـ وفي تاريخ الفتوح الاسلامية : ان الخليفة الثاني طولب بتقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين من الجيش الاسلامي ، على أساس مبدأ الملكية الخاصة ، فاستشار الصحابة ، فأشار عليه علي عليه السلام بعدم التقسيم ، وقال له معاذ بن جبل : « إنك ان قسمتها صار الريع العظيم في أيدي القوم ، ثم يبيدون فيصير ذلك الى الرجل الواحد ، او المرأة ، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسداً ، وهم لا يجدون شيئاً ، فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم فقضى عمر بتطبيق مبدأ الملكية العامة ، وكتب الى سعد

---

(١) فروع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني ج ٥ ص٤٥ .
(٢) الاستبصار للشيخ محمد بن الحسن الطوسي ج ٣ ص ١٠٩ .
(٣) تهذيب الأحكام للشيخ محمد بن الحسن الطوسي ج ٤ ص ١١٩ .

بن أبي وقاص : « اما بعد فقد بلغني كتابك ان الناس قد سألوا ان تقسم بينهم غنائمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فانظر ما أجلبوا به عليك في العسكر من كراع او مال فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين ، فإنا لو قسمناها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء » .

وقد ذهب جماعة في تفسير اجراءات الخليفة الثاني الى القول : بأن السواد ملك لأهله - كما جاء في كتاب الأموال لأبي عبيد - لأنه حين رده عليهم عمر صارت لهم رقاب الأرض ، وتعين حق المسلمين في الخراج ، فالملكية العامة تعلقت بالخراج لا برقبة الأرض .

وقد قال بعض المفكرين الاسلاميين المعاصرين ، ممن أخذ بهذا التفسير ان هذا تأميم للخراج وليس تأميماً للأرض .

ولكن الحقيقة : ان قيام إجراءات عمر على أساس الايمان بمبدأ الملكية العامة ، وتطبيقه على رقبة الأرض . . كان واضحاً كل الوضوح ، ولم يكن ترك الأرض لأهلها اعترافاً منه بحقهم في ملكيتها الخاصة ، وإنما دفعها اليهم مزارعة او إجارة ، ليعملوا في أراضي المسلمين وينتفعوا بها ، نظير خراج يقدمونه اليهم .

والدليل على ذلك ما جاء في كتاب الأموال لأبي عبيد ، من أن عتبة ابن فرقد اشترى أرضاً على شاطيء الفرات ، ليتخذ فيها قضباً ، فذكر ذلك لعمر فقال : ممن اشتريتها ؟ ، قال : من أربابها . فلما اجتمع المهاجرون والأنصار عند عمر قال : هؤلاء أهلها ، فهل اشتريت منهم شيئاً ؟ ، قال : لا ، قال : فارددها على من اشتريتها منه ، وخذ مالك .

٧ - وعن أبي عون الثقفي في كتاب الأموال . انه قال : أسلم دهقان على عهد علي (ع) ، فقام الامام عليه الصلاة والسلام وقال : « أما أنت فلا جزية عليك ، وما أرضك فلنا » .

٨ - وفي البخاري عن عبد الله قال : « أعطى النبي خيبراً ليهود ان

يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها » . وهذا الحديث يشع بتطبيق رسول الله صلى الله عليه وآله لمبدأ الملكية العامة على خيبر ، بوصفها مفتوحة في الجهاد ، بالرغم من وجود روايات معارضة . لأن النبي (ص) لو كان قد قسم الأرض بين المحاربين خاصة ، على أساس مبدأ الملكية الخاصة ، بد لاً عن تطبيق مبدأ الملكية العامة. . لما دخل مع اليهود في عقد مزارعة بوصفه حاكماً . فإن دخوله بهذا الوصف في العقد ، يشير الى ان الأرض كان أمرها موكولاً الى الدولة ، لا الى الافراد الغانمين أنفسهم .

وقد ذكر بعض المفكرين الاسلاميين : ان حادثة معاملة خيبر هذه دليل قطعي ، على ان من حق الدولة ان تمتلك اموال الأفراد ، الأمر الذي يقرر جواز التأميم في الاسلام . لأن القاعدة العامة في الفيء تقسيمه على المقاتلين ، فالاحتفاظ به للدولة دون تقسيم على مستحقيه ، تخويل للدولة في ان تضع يدها على حقوق رعاياها ، متى رأت في ذلك مصلحة تقتضيها سعادة المجموع فصح إذن : ان للدولة حق تأميم الملكيات الخاصة .

ولكن الحقيقة ان احتفاظ الدولة بالأراضي المفتوحة ، وعدم تقسيمها بين المقاتلين كما تقسم سائر الغنائم ، ليس تطبيقاً لمبدأ التأميم ، وإنما هو تطبيق لمبدأ الملكية العامة . فإن الأرض المفتوحة لم تشرع فيها الملكية الخاصة ، وتقسيم الفيء : (الغنيمة) مبدأ وضعه الشارع في الغنائم المنقولة فقط . فالملكية العامة للأرض المفتوحة إذن طابع أصيل لها في التشريع الاسلامي ، وليست تأميماً وتشريعاً ثانوياً ، بعد تقرير مبدأ الملكية الخاصة .

وعلى أي حال ، فإن أكثر النصوص التي قدمناها تقرر : ان رقبة الأرض - أي نفس الأرض - ملك لمجموع الأمة ، ويتولى الامام رعايتها بوصفه ولي الامر ، ويتقاضى من المنتفعين بها خراجاً خاصاً ، يقدمه المزارعون أجرة على انتفاعهم بالارض . والامة هي التي تملك الخراج ، لأنها ما دامت تملك رقبة الأرض ، فمن الطبيعي ان تملك منافعها وخراجها أيضاً .

□ ـــــــــــ مناقشة لأدلة الملكية الخاصة :

وفي الباحثين الاسلاميين - معاصرين وغير معاصرين - من يتجه الى القول

بخضوع الأرض المفتوحة عنوة لمبدأ التقسيم بين المقاتلين ، على أساس الملكية الخاصة ، كما تقسم سائر الغنائم بينهم .

ويعتمد هؤلاء فقهياً على أمرين :

أحدهما : آية الغنيمة .

والآخر : ما هو المأثور من سيرة رسول الله (ص) في تقسيم غنائم خيبر .

اما آية الغنيمة فهي قوله تعالى في سورة الأنفال : **﴿ واعلموا ان ما غنمتم من شيء ، فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل . . الآية ﴾** .

وهي في رأي هؤلاء تقتضي بظاهرها : ان كل ما غنم يخمس وبالتالي يقسم الباقي منه على الغانمين ، دون فرق بين الأرض وغيرها من الغنائم . ولكن الحقيقة ان قصارى ما تدل عليه الآية الكريمة هو وجوب اقتطاع خمس الغنيمة بوصفها ضريبة تتقاضاها الدولة لصالح : ذي القربى ، والمساكين ، والايتام ، وابن السبيل . ولنفترض ان هذه الضريبة تقتطع من الأرض أيضاً ، فإن ذلك لا يشرح بحال من الأحوال مصير الاخماس الأربعة الأخرى ، ولا نوع الملكية التي يجب ان تطبق عليها . لأن الخمس - باعتباره ضريبة لصالح فئات معينة من الفقراء وأشباههم - كما يمكن ان يفرض لحساب هذه الفئات ، على ما يملكه المحاربون ملكية خاصة من الغنائم المنقولة ، كذلك يمكن ان يفرض لحساب تلك الفئات أيضاً ، على ما تملكه الامة ملكية عامة من الأرض المفتوحة . فلا توجد إطلاقاً صلة بين التخميس والتقسيم . فقد يخضع مال لمبدأ التخميس ، ولكن ليس من الضروري ان يقسم بين المحاربين على أساس الملكية الخاصة . فآية التخميس لا تدل على التقسيم بين المحاربين إذن . وبكلمة أخرى ان الغنيمة التي تتحدث عنها آية الغنيمة ، إما ان تكون بمعنى الغنيمة الحربية، اي ما تم الاستيلاء عليه بالحرب وإما ان تكون بمعنى الغنيمة الشرعية أي ما تملكه الانسان بحكم الشارع من

أموال. فإذا فسرنا الكلمة بالمعنى الأول ، فليس في الآية الكريمة اي دلالة على ان غير الخمس من الغنيمة يعتبر ملكاً للمحاربين في كل الحالات . وإذا فسرنا الكلمة بالمعنى الثاني كانت الآية بنفسها تفترض ملكية المخاطبين للمال كموضوع لها فكأنها قالت : إذا ملكتم مالاً فالخمس ثابت فيه وفي هذه الحالة لا يمكن ان تعتبر الآية دليلاً على ملكية المحاربين للغنيمة لأنها لا تحقق موضوعها ولا تثبت شرطها .

واما المأثور من سيرة النبي صلى الله عليه وآله في تقسيم غنائم خيبر ، فهو الدليل الثاني الذي استند اليه هؤلاء المؤمنون بتقسيم الأرض بين المحاربين خاصة ، اعتقاداً منهم بأن النبي (ص) طبق على أراضي خيبر مبدأ الملكية الخاصة ، وقسمها بين المحاربين الذين فتحوها .

ولكنا نشك في صواب هذا الاعتقاد كل الشك ، حتى لو افترضنا صحة الروايات التاريخية التي تحدثت عن تقسيم النبي (ص) خيبراً على المقاتلين . لأن التاريخ العام الذي ينقل هذا ، يحدثنا عن ظواهر أخرى في سيرته الرائدة ، تساهم في فهم القواعد التي طبقها النبي (ص) على غنائم خيبر .

فهناك ظاهرة احتفاظ النبي (ص) بجزء كبير من خيبر لمصالح الدولة والأمة فقد جاء في سنن أبي داوود، عن سهل بن أبي حشمة ان : «رسول الله (ص) قسم خيبر نصفين ، نصفاً لنوائبه وحاجاته ، ونصفاً بين المسلمين ، قسمها بينهم على ثمانية عشر سهماً » .

وعن بشير بن يسار مولى الأنصار ، عن رجال من أصحاب النبي (ص) « ان رسول الله (ص) لما ظهر على خيبر ، قسمها على ستة وثلاثين سهماً ، جمع كل سهم مئة سهم ، فكان لرسول الله (ص) وللمسلمين النصف من ذلك ، وعزل النصف الباقي لمن نزل به من الوفود والأمور ونوائب الناس » .

وعن ابن يسار انه قال : لما أفاء الله على نبيه خيبر ، قسمها على ستة وثلاثين سهماً ، جمع كل سهم مئة سهم ، فعزل نصفها لنوائبه وما ينزل به : (الوطيحة) و(والكتيبة) وما احيز معهما ، وعزل النصف الآخر فقسمه بين

المسلمين : (الشق) و(النطأة) وما أحيز معهما ، وكان سهم رسول الله فيما أحيز معهما » .

وهناك ظاهرة أخرى وهي : ان رسول الله (ص) كان يمارس بنفسه السيطرة على أراضي خيبر ، بالرغم من تقسيم جزء منها على الأفراد ، إذ باشر الاتفاق مع اليهود على مزارعة الأرض ونص على ان له الخيار في إخراجهم متى شاء .

فقد جاء في سنن أبي داوود: « ان النبي (ص) اراد ان يجلي اليهود عن خيبر ، فقالوا : يا محمد دعنا نعمل في هذه الأرض ، ولنا الشطر ما بدا لك ولكم الشطر » .

وفي سنن أبي داوود أيضاً عن عبد الله بن عمر : « ان عمر قال أيها الناس إن رسول الله (ص) كان عامل يهود خيبر على أنّا نخرجهم إذا شئنا فمن كان له مال فليلحق به ، فإني مخرج يهود خيبر ، فأخرجهم » .

وعن عبد الله بن عمر أيضاً انه قال : « لما افتتحت خيبر سألت يهود فقال رسول الله : أقركم فيها على ذلك ما شئنا ، فكانوا على ذلك ، وكان التمر يقسم على السهمان في نصف خيبر ، ويأخذ رسول الله الخمس » .

ونقل أبو عبيد في كتاب الأموال عن ابن عباس انه قال : « دفع رسول الله (ص) خيبر ـ أرضها ونخلها ـ الى أهلها ، مقاسمة على النصف » .

ونحن إذا جمعنا بين هاتين الظاهرتين من سيرة النبي (ص) : بين احتفاظه بجزء كبير من خيبر لمصالح المسلمين وشؤون الدولة ، وبين ممارسته بوصفه ولي الأمر لشؤون الجزء الآخر أيضاً ، الذي نفترض انه قد قسمه بين المقاتلين . . إذا جمعنا بين ذلك كله ، نستطيع ان نضع للسيرة النبوية تفسيراً ينسجم مع النصوص التشريعية السابقة ، التي تقرر مبدأ الملكية العامة في الأرض المفتوحة ، فإن من الممكن ان يكون رسول الله (ص) قد طبق على أرض خيبر مبدأ الملكية العامة ، الذي يقتضي تملك الأمة لرقبة الأرض ، ويحتم لزوم استخدامها في مصالح الأمة وحاجاتها العامة .

والحاجات العامة للأمة يومئذ كانت من نوعين :

أحدهما : تيسير نفقات الحكومة ، التي تنفقها خلال ممارستها لواجبها في المجتمع الإسلامي .

والآخر : إيجاد التوازن الاجتماعي ورفع المستوى العام، الذي كان متردياً الى درجة قالت السيدة عائشة في وصفه : « إنا لم نشبع من التمر حتى فتح الله خيبر » . فإن هذه الدرجة من التردي التي تقف حائلاً دون تقدم المجتمع الفني ، وتحقيق مثله في الحياة ، يعتبر علاجها حاجة عامة للامة .

وقد حققت السيرة النبوية اشباع كلا النوعين من الحاجات العامة للأمة ، فالنوع الأول ضمن النبي إشباعه بالنصف الذي حدثتنا الروايات السابقة عن تخصيصه للنوائب والوفود ونحو ذلك . والنوع الثاني من الحاجات عولج عن طريق تخصيص ريع النصف الآخر من أرض خيبر لمجموعة كبيرة من المسلمين ، ليساعد ذلك على تجنيد الطاقات العامة في المجتمع الاسلامي ، وفسح المجال أمامها لمستوى أرفع . فلم يكن يعني تقسيم نصف خيبر على عدد كبير من المسلمين منحهم ملكية رقبة الأرض ، واخضاعها لمبدأ الملكية الخاصة ، وانما هو تقسيم للارض باعتبار ريعها ومنافعها مع بقاء رقبتها ملكاً عاماً .

وهذا هو الذي يفسر لنا مباشرة ولي الأمر للتصرفات التي تتصل بأرض خيبر ، بما فيها سهام الأفراد ، لأن رقبة الأرض ما دامت ملكاً للامة فيجب ان يكون وليها هو الذي يتولى شؤونها .

كما يفسّر لنا شمول التقسيم لبعض الأفراد ، ممن لم يساهم في معركة خيبر . كما نص على ذلك عدد من المحدثين والمؤرخين فان هذا يعزز موقفنا في تفسير هذا التقسيم على أساس محاولة إيجاد التوازن في المجتمع بدلاً عن تفسيره بوصفه تطبيقاً لمبدأ توزيع الغنيمة على المقاتلين الذي لا يسمح بمشاركة غيرهم ، وتوجد آية أخرى استدل بها بعض القائلين بالملكية الخاصة وهي

قوله تعالى ﴿ وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم وأرضاً لم تطؤوها ﴾[1] على أساس ان الآية اعتبرت الأرض ميراثاً للجماعة التي خاطبتهم وهم المؤمنون المعاصرون لنزول الآية وهذا ينفي ملكيتها للامة على امتدادها وقد ساوت الآية بين الأرض والأموال وساقتها مساقاً واحداً وهذا يعني ان الوارث للاموال هو الوارث للارض ومن الواضح ان الأموال تختص بالمقاتلين فكذلك الأرض . ونلاحظ بهذا الصدد ان الآية الكريمة قد عطفت على أرضهم وأموالهم أرضاً وصفتها بأنها لم يطأها المسلمون والمقصود بهذه الأرض إما الأرض التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب وفرّ أهلها خوفاً من المسلمين واما الأرض التي كانت من المقدر ان تفتح بعد ذلك كأراضي الفرس والروم كما قيل في كتب التفسير . فإذا أخذنا بالفرضية الأولى في تفسير هذه الفقرة - كما هو الظاهر لأن الآية تدل على انها قد تم توريثها فعلاً للمسلمين - كانت تعبيراً عن نوع من الانفال الذي ترجع ملكيته الى الله ورسوله لا الى المسلمين وهذا يشكّل قرينة على ان المقصود بإرث المسلمين لتلك الأشياء انتقال السيطرة والاستيلاء اليهم لا انتقال الملكية بالمعنى الشرعي فلا تكون في الآية دلالة على نوع الملكية للارض .

وإذا أخذنا بالفرضية الثانية في تفسير تلك الفقرة كانت قرينة على ان الآية ليست متجهة نحو المعاصرين نزولها فحسب بل نحو الامة على امتدادها لأن فتح الأراضي في المعارك المستقبلة قد لا يشهده المعاصرون بوصفهم أفراداً وإنما يشهدونه بوصفهم تعبيراً عن الامة الممتدة تاريخياً فيتناسب توريث الأرض في الآية الكريمة عندئذ مع الملكية العامة للمسلمين . واما الاستناد الى وحدة السياق لإثبات ان من ملكوا الأرض هم بعينهم من ملكوا الأموال - أي المقاتلين خاصة - فهو غير صحيح لأنه يؤدي الى جعل الآية خطاباً للمقاتلين خاصة مع ان ظاهر الآية الكريمة الاتجاه نحو الجماعة المسلمة المعاصرة كلها فلا بدّ من اعطاء التوريث معنى غير التمليك بالمعنى الحرفي الذي يختص بالمقاتلين في الأموال المغتنمة وهو إما السيطرة او دخول ملكية تلك الأشياء في

---

(١) ٢٧ : ٣٣

حوزتهم سواء اتخذت شكل الملكية الخاصة او العامة فتكون الآية الكريمة في قوة قولنا : ومكنكم من أرضهم وأموالهم او قولنا : وضممنا ملكية أرضهم وأموالهم الى حوزتكم ، فلا تكون في الآية دلالة على ان المالك بالمعنى الحرفي للكلمة واحد في الأموال وفي الأراضي .

والنتيجة التي نخرج بها من كل ذلك هي : ان الأرض المفتوحة مملوكة بالملكية العامة للمسلمين ، إذا كانت عامرة حال الفتح(*) . وهي باعتبارها ملكاً عاماً للأمة ووقفاً على مصالحها العامة . لا تخضع لأحكام الإرث ، ولا ينتقل ما يملكه الفرد المسلم منها ـ بوصفه فرداً من الأمة ـ الى ورثته ، بل لكل مسلم الحق فيها بوصفه مسلماً فحسب . وكما لا تورث الأرض الخراجية لاتباع أيضاً ، لأن الوقف لا يجوز بيعه . فقد قال الشيخ الطوسي في المبسوط : انه « لا يصح التصرف ببيع فيها وشراء ، ولا هبة ، ولا معاوضة ، ولا تمليك ، ولا اجارة ولا إرث » . وقال مالك : « لا تقسم الأرض ، وتكون وقفاً يصرف خراجها في مصالح المسلمين : من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد ، وغير ذلك من سبل الخير » .

وحين تسلم الأرض الى المزارعين لاستثمارها ، لا يكتسب المزارع حقاً شخصياً ثابتاً في رقبة الأرض ، وإنما هو مستأجر يزرع الأرض ويدفع الأجرة او الخراج ، وفقاً للشروط المتفق عليها في العقد . وإذا انتهت المدة المقررة انقطعت صلته بالأرض ، ولم يجز له استثمارها والتصرف فيها إلا بتجديد العقد ، والاتفاق مع ولي الأمر مرة أخرى .

وقد أكد ذلك بكل وضوح الفقيه الاصفهاني في تعليقه على المكاسب : نافياً اكتساب الفرد اي حق شخصي في الأرض الخراجية ، زائداً على حدود إذن ولي الأمر في عقد الاجارة الذي يسمح له بالانتفاع بالأرض واستثمارها نظير أجرة خلال مدة محددة .

وإذا أهملت الأرض الخراجية حتى خرجت وزالت عمارتها ، لم تفقد

(*) راجع الملحق رقم ١ .

بذلك صفة الملكية العامة للأمة . ولذلك لا يسمح لفرد بإحيائها إلا بإذن من ولي الأمر ، ولا ينتج عن إحياء الفرد لها حق خاص في رقبة الأرض ، لأن الحق الخاص بسبب الاحياء إنما يوجد في أراضي الدولة التي سنتحدث عنها فيما يأتي ، لا في الأرض الخراجية التي تملكها الأمة ملكية عامة كما صرح بذلك المحقق صاحب البلغة في كتابه .

فالمساحات التي لحقها الخراب من الأراضي الخراجية ، تظل خراجية وملكاً للمسلمين ، ولا تصبح ملكاً خاصاً للفرد ، بسبب احيائه وإعماره لها .

ويمكننا ان نستخلص من هذا العرض : ان كل أرض تضم الى دار الإسلام بالجهاد ، وهي عامرة بجهود بشرية سابقة على الفتح . . تطبق عليها الاحكام الشرعية الآتية :

أولاً : تكون ملكاً عاماً للأمة ، ولا يباح لأي فرد تملكها والاختصاص بها .

ثانياً : يعتبر لكل مسلم حق في الأرض ، بوصفه جزءاً من الامة ، ولا يتلقى نصيب أقربائه بالوراثة .

ثالثاً : لا يجوز للأفراد اجراء عقد على نفس الأرض ، من بيع وهبة ونحوها .

رابعاً : يعتبر ولي الامر هو المسؤول عن رعاية الأرض واستثمارها ، وفرض الخراج عليها عند تسليمها للمزارعين .

خامساً : الخراج الذي يدفعه المزارع الى ولي الأمر ، يتبع الأرض في نوع الملكية فهو ملك للأمة كالأرض نفسها .

سادساً : تنقطع صلة المستأجر بالأرض عند انتهاء مدة الاجارة ، ولا يجوز له احتكار الأرض بعد ذلك .

سابعاً : إن الأرض الخراجية إذا زال عنها العمران وأصبحت مواتاً لا تخرج عن وصفها ملكاً عاماً ، ولا يجوز للفرد تملكها عن طريق إحيائها

وإعادة عمرانها من جديد .

ثامناً : يعتبر عمران الأرض حال الفتح الإسلامي بجهود أصحابها السابقين . . شرطاً أساسياً للملكية العامة ، والاحكام الآنفة الذكر فيما لم تكن معمورة بجهد بشري معين ، لا يحكم عليها بهذه الاحكام .

وعلى هذا الاساس ، نصبح اليوم في مجال التطبيق ، بحاجة الى معلومات تاريخية واسعة عن الأراضي الإسلامية ، ومدى عمرانها ، لنستطيع ان نميز في ضوئها المواضع التي كانت عامرة وقت الفتح ، عن غيرها من المواضع المغمورة ونظراً الى صعوبة توفر المعلومات الحاسمة بهذا الصدد اكتفى كثير من الفقهاء بالظن ، فكل أرض يغلب على الظن أنها كانت معمورة حال الفتح الإسلامي تعتبر ملكاً للمسلمين .

ولنذكر على سبيل المثال ، محاولات بعض الفقهاء لتحديد نطاق الأرض الخراجية المملوكة ملكية عامة من أراضي العراق ، التي فتحت في العقد الثاني من الهجرة : فقد جاء في كتاب المنتهى للعلامة الحلي : « ان أرض السواد هي الأرض المفتوحة من الفرس ، التي فتحها عمر بن الخطاب ، وهي سواد العراق ، وحده في العرض : من منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية ، المتصل بالعذيب من أرض العرب . ومن تخوم الموصل طولا الى ساحل البحر ببلاد عبادان ، من شرقي دجلة . واما الغربي الذي يليه البصرة فإنما هو إسلامي ، مثل شط عمرو بن العاص . . . وهذه الأرض (أي الحدود التي حددها) فتحت عنوة فتحها عمر بن الخطاب ، ثم بعث اليها بعد فتحها ثلاثة أنفس : عمار بن ياسر على صلاتهم أميراً ، وابن مسعود قاضياً وواليا على بيت المال ، وعثمان بن حنيف على مساحة الأرض . وفرض لهم في كل يوم شاة ، شطرها مع السواقط لعمار ، وشطرها للآخرين وقال : ما أرى قرية تؤخذ منها كل يوم شاة الا سرع خرابها .

ومسح عثمان أرض الخراج ، واختلفوا في مبلغها فقال المسّاح : اثنان وثلاثون ألف ألف جريب . وقال أبو عبيدة : ستة وثلثون ألف ألف جريب » .

وجـاء في كتاب الاحكـام السلطانية لأبي يعـلى : « ان حدّ السـواد طـولاً : من حديثة الموصل الى عبادان . وعرضـاً من عذيب القادسية الى حلوان . يكـون طوله (١٦٠) فرسخاً وعرضه (٨٠) فرسخاً ، إلا قـريات ـ قـد سماهـا أحمد ، وذكرها ابو عبيد : الحيرة ، ويانقيا ، وأرض بني صلوبا ، وقرية أخـرى ـ كانـوا صلحاً » .

وروى ابو بكر بـاسناده عن عمـر انه كتب : ان الله عـز وجل فتـح ما بـين العذيب الى حلوان » .

« واما العراق فهو في العـرض مستوعب لعـرض السواد عـرفاً ، ويقصر عن طـولـه في العـرض ، لأن اوله في شـرقي دجلة : (العلث) . وعن غـربيهـا (حربي) ، ثم يمتد الى آخر أعمال البصـرة من جزيـرة عبادان ، فيكـون طولـه (١٢٥) فـرسخاً يقصر عن طـول السواد بـ (٣٥) فـرسخاً ، وعـرضه (٨٠) فرسخاً كالسواد » .

« قـال قدامـة بن جعفر : يكـون ذلك مكسـراً عشرة آلاف فـرسخ وطـول الفرسخ : (١٢) ألف ذراع بالذراع المرسلة . ويكون بـذراع المساحـة : تسعة آلاف ذراع : فيكون ذلك أذا ضرب في مثله ، وهو تكسـير فرسـخ في فرسـخ : (٢٢) ألف جـريب و(٥٠٠) جـريب ، فـإذا ضـرب ذلـك في عـدد الفـراسـخ وهي (١٠٠٠٠) فـرسخـاً بلغ : مـائتي ألف ألف وخمسـة وعشـرين ألف ألف جـريب ، يسقط منهـا بـالتخمـين : مـواضـع التـلال ، والآكـام ، والسبـاخ ، والآجـام ، ومـدارس الـطرق والمحـاج ، ومجـاري الأنهار ، وعـراص المـدن والقـرى ، ومواضـع الار/حاء والبحيـرات ، والقناطـر ، والشاذروانات والبيـادر ومـطارح القصب وأتانـين الآجر وغـير ذلك ، وهـو ٧٥ ألف ألف جريب يصـير البـاقي من مساحـة العـراق : مـائـة ألف ألف جـريب وخمسين ألف ألف جـريب ، يراح منهـا النصف ويكون النصف مزروعاً ، مـع مـا في الجميـع من النخـل والكـرم والأشجـار » . وإذا أضفت الى مـا ذكـره قـدامـة في مساحـة العراق : ما زاد عليها من بقية السواد ، وهو (٣٥) فرسخاً . . كـانت الزيـادة عـلى تلك المساحـة قدر ربعهـا ، فيصـير ذلـك مسـاحـة جميع مـا يصلح للزرع

والغرس من أرض السواد . وقد يتعطل منه بالعوارض والحوادث ما لا ينحصر » .

ب ـ الأرض الميتة حال الفتح

وإذا لم تكن الأرض عامرة حين دخولها في الإسلام لا بشرياً ولا طبيعياً . . فهي ملك للامام ، ـ وهذا ما نصطلح عليه باسم : ملكية الدولة ـ وليست داخلة ضمن نطاق الملكية الخاصة ، وبذلك كانت تتفق مع الأرض الخراجية في عدم الخضوع لمبدأ الملكية الخاصة . ولكنها تختلف عنها مع ذلك في شكل الملكية . فالارض العامرة حال الفتح تعتبر حين ضمها الى حوزة الإسلام ملكاً عاماً ، للامة ، والارض الميتة تعتبر حين دخولها في دار الإسلام ملكاً للدولة .

☐ ـــــــــــ الدليل على ملكية الدولة للأرض الميتة :

والدليل التشريعي على ملكية الدولة للأرض الميتة حين الفتح هو : أنها من الانفال ، كما جا في الحديث . والانفال عبارة : عن مجموعة من الثروات التي حكمت الشريعة بملكية الدولة لها في قوله تعالى ﴿ **يسألونك عن الانفال ، قل الانفال لله والرسول ، فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين** ﴾ . وقد روى الشيخ الطوسي في التهذيب بشأن نزول هذه الآية ان بعض الأفراد سألوا رسول الله (ص) ان يعطيهم شيئاً من الأنفال ، فنزلت الآية تؤكد مبدأ ملكية الدولة ، وترفض تقسيم الأنفال بين الأفراد ، على أساس الملكية الخاصة .

وتملّك الرسول للانفال ، يعبر عن تملك المنصب الإلهي في الدولة لها ، ولهذا تستمر ملكية الدولة للانفال وتمتد بامتداد الإمامة من بعده ، كما ورد في الحديث عن علي (ع) : انه قال : « ان للقائم بأمور المسلمين الانفال التي كانت لرسول الله قال الله عز وجل : يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله

والرسول ، فما كان لله ولرسوله فهو للامام »[1] . فإذا كانت الأنفال ملكاً للدولة ـ كما يقرره القرآن الكريم ـ وكانت الأرض غير العامرة حال الفتح من الأنفال . . فمن الطبيعي ان تندرج هذه الأرض في نطاق ملكية الدولة . وعلى هذا الأساس ورد عن الصادق (ع) ، بصدد تحديد ملكية الدولة (الإمام) : ان الموات كلها هي له ، وهو قوله تعالى ﴿ **يسألونك عن الأنفال (ان تعطيهم منه) قل الانفال لله والرسول** ﴾ .

ومما قد يشير الى ملكية الدولة للاراضي الموات أيضاً ، ما ورد في الحديث : من ان النبي (ص) قال : « ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه » . وقد استدل أبو حنيفة بهذا الحديث على : ان الموات لا يجوز احياؤها والاختصاص بها دون إذن الإمام[2]، وهذا يتفق تماماً مع ملكية الإمام للموات ، او ملكية الدولة بتعبير آخر[3] . ويدل على ذلك أيضاً : ما ورد في كتاب الأموال لأبي عبيد ، عن ابن طاوس ، عن أبيه : « ان رسول الله (ص) قال : عادي الأرض لله ولرسوله ، ثم هي لكم » . فقد حكم هذا النص بملكية الرسول لعادي الأرض ، والجملة الأخيرة : (ثم هي لكم) تقرر حق الاحياء الذي سنشير اليه فيما بعد .

وقد جاء في كتاب الأموال : ان عادي الأرض هي كل أرض كان لها ساكن في آباد الدهر ، فلم يبق منها أنيس ، فصار حكمها الى الامام . وكذلك كل أرض موات لم يحيها أحد ، ولم يملكها مسلم ولا معاهد .

وفي كتاب الأموال أيضاً ، عن ابن عباس : ان رسول الله (ص) لما قدم المدينة جعلوا له كل أرض لا يبلها الماء ، يصنع بها ما يشاء . وهذا النص لا يؤكد مبدأ ملكية الدولة للأراضي الموات، البعيدة عن الماء فحسب، بل يؤكد أيضاً تطبيق هذا المبدأ في عصر النبوة. وجاء في مصادر أخرى ما يؤكد ممارسة

---

(١) الوسائل للشيخ الحر العاملي محمد بن الحسن ج ٦ ص ٣٧٠ .

(٢) يراجع المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٢٣٤ .

(٣) راجع الملحق رقم ٢ .

النبي السيطرة الفعلية على الأراضي الموات الامر الذي يعتبر تطبيقاً عملياً لمبدأ ملكية الدولة لها ، فقد ورد في كتاب الامام الشافعي انه (لما قدم رسول الله (ص) المدينة أقطع الناس الدور فقال حي من بني زهرة يقال لهم بنو عبد بن زهرة نكب عنا ابن أم عبد فقال رسول الله (ص) (فلم ابتعثني الله إذاً إن الله لا يقدس أمة لا يؤخذ للضعيف فيهم حقه) وقد علق الشافعي على ذلك قائلاً (وفي هذا دلالة على ان ما قارب العامر وكان بين ظهرانيه وما لم يقارب من الموات سواء في انه لا مالك له فعلى السطان اقطاعه ممن سأله من المسلمين)[1] .

فالأرضان - العامرة والموات من أراضي الفتح - طبق عليهما شكلان تشريعيان من أشكال الملكية، وهما : الملكية العامة للأرض العامرة ، وملكية الدولة للموات .

□ ———— نتيجة اختلاف شكلي الملكية

وهاتان الملكيتان - الملكية العامة للأمة ، وملكية الدولة - وإن اتفقتا في المغزى الاجتماعي إلا انهما يعتبران شكلين تشريعيين مختلفين ، لأن المالك في أحد الشكلين هو الأمة ، والمالك في الشكل الآخر هو المنصب ، الذي يباشر حكم تلك الأمة من قبل الله . وينعكس الفرق بين الشكلين في الأمور التالية :

أولاً : طريقة استثمار كل من الملكيتين والدور الذي تؤديه للمساهمة في بناء المجتمع الإسلامي فالأراضي والثروات التي تملك ملكية عامة لمجموع الأمة يجب على ولي الأمر استثمارها للمساهمة في إشباع حاجات مجموع الأمة وتحقيق مصالحها العامة التي ترتبط بها ككل نحو إنشاء المستشفيات وتوفير وتهيئة مستلزمات التعليم وغير ذلك من المؤسسات الاجتماعية العامة التي تخدم مجموع الأمة ولا يجوز استخدام الملكية العامة لمصلحة جزء معين من الامة ما لم ترتبط مصلحته بمصلحة المجموع فلا يسمح بإيجاد رؤوس أموال - مثلاً -

(١) الأم ج ٤ ص ٥٠ .

لبعض الفقراء من ثمار تلك الملكية ما لم يصبح ذلك مصلحة وحاجة لمجموع الامة كما إذا توقف حفظ التوازن الاجتماعي على الاستفادة من الملكية العامة في هذا السبيل ، وكذلك لا يسمح بالصرف من ريع الملكية العامة للامة على النواحي التي يعتبر ولي الأمر مسؤولاً عنها من حياة المواطنين الذين في المجتمع الاسلامي . واما أملاك الدولة فهي كما يمكن ان تستثمر في مجال المصالح العامة لمجموع الأمة كذلك يمكن استثمارها لمصلحة معينة مشروعة كإيجاد رؤوس أموال منها لمن هو بحاجة الى ذلك من أفراد المجتمع الاسلامي او أي مصلحة أخرى من المصالح التي يعتبر ولي الأمر مسؤولاً عنها .

ثانياً : ان الملكية العامة لا تسمح بظهور حق خاص للفرد فقد رأينا فيما سبق ان الأرض المفتوحة عنوة والتي تعود ملكيتها للأمة لا يكسب الفرد فيها حقاً خاصاً ولو مارس عليها عملية الإحياء ، خلافاً لملك الدولة فان الفرد قد يكتسب في ممتلكاتها حقاً خاصاً على أساس العمل بالقدر الذي تأذن به الدولة فمن يحيي أرضاً ميتة للدولة بإذن من الامام يكتسب حقاً خاصاً فيها وإن لم يملك رقبتها وإنما هو حق يجعله أولى من الآخرين بها مع بقاء رقبتها ملكاً للدولة على ما يأتي .

ثالثاً : إن ما يدخل في نطاق الملكية العامة للأمة لا يجوز لولي الأمر بوصفه ولياً للامر نقل ملكيته الى الأفراد ببيع او هبة ونحو ذلك خلافاً لما يدخل في نطاق ملكية الدولة فانه يجوز فيه ذلك وفقاً لما يقدره الامام من المصلحة العامة . وهذا الفارق بين الملكيتين يقرب هذين المصطلحين الفقهيين نحو مصطلحي الاموال الخاصة للدولة والاموال العامة لها في لغة القانون الحديث ، فما نطلق عليه اسم ملكية الدولة يوازي من هذه الناحية ما يعبر عنه قانونياً بالأموال الخاصة للدولة بينما يناظر الملكية العامة للامة ما يطلق عليه القانون اسم الأموال العامة للدولة . غير ان مصطلح الملكية العامة للأمة يتميز عن مصطلح الأموال العامة للدولة بانه يستبطن النص على ان الأموال العامة التي يشملها هي ملك الامة ودور الدولة فيها دور الحارس الأمين بينما ينسجم التعبير القانوني بالأموال العامة للدولة مع هذا كما ينسجم مع كونها

ملكاً للدولة نفسها .

□ ——————— دور الاحياء في الأراضي الميتة :

وكما تختلف الأرض الميتة والأرض العامرة في شكل الملكية ، كذلك تختلفان أيضاً من ناحية الحقوق التي يسمح للافراد باكتسابها في الأرض . فالشريعة لا تمنح الفرد حقاً خاصاً في رقبة الأرض العامرة حال الفتح ، ولو جدد عمرانها بعد خراب ، كما مر بنا سابقاً .

وأما الأرض الميتة عند الفتح ، فقد سمحت الشريعة للأفراد بممارسة إحيائها وإعمارها ، ومنحتهم حقاً خاصاً فيها ، على أساس ما يبذلون من جهد في سبيل إحياء الأرض وعمارتها . وفي الروايات ما يقرر هذه الحقيقة إذ جاء عن أهل البيت : أن « من أحيا أرضاً فهي له وهو أحق بها » . وورد في صحيح البخاري عن عائشة : ان النبي (ص) قال : « من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها » .

وعلى هذا الأساس نعرف : ان الملكية العامة للأرض في الشريعة لا تنسجم مع الحق الخاص للفرد ، فلا يحصل الفرد على حق خاص في أرض الملكية العامة ، مهما قدم لها من خدمات او جدد عمرانها بعد الخراب ، بينما نجد ملكية الدولة للأرض تنسجم مع اكتساب الأفراد حقاً خاصاً فيها .

والمصدر الأساسي للحقوق الخاصة في أراضي الدولة هو الاحياء والتعمير . فممارسة هذا العمل او البدء بالعمليات التمهيدية له يمنح الممارس حقاً خاصاً في الأرض ، وبدون ذلك لا تعترف الشريعة بالحق الخاص إطلاقاً[1] بوصفه عملية مستقلة منفصلة عن الاحياء لا تكون سبباً لاكتساب حق خاص في الأرض وقد جاء في الرواية عن عمر بن الخطاب انه قال : ليس لأحد ان يتحجر[2] .

والسؤال المهم فقهياً بهذا الشأن ، يرتبط بطبيعة الحق الذي يستمده الفرد

---

(١) راجع الملحق رقم ٣ .

(٢) الأم للشافعي ج ٤ ص ٤٦ .

من عملية الاحياء : فما هو هذا الحق الذي يحصل عليه الفرد ، نتيجة لعمله في الأرض الميتة وإحيائها ؟

هذا هو السؤال الذي يجب علينا ان نجيب عليه ، في ضوء مجموع النصوص التي تناولت عملية الإحياء ، وشرحت أحكامها الشرعية .

وجواب الكثير من الفقهاء على هذا السؤال : ان مرد الحق الذي يستمده الفرد من إحياء الأرض ، الى تملكه لها ملكية خاصة ، فتخرج الأرض بسبب الاحياء عن نطاق ملكية الدولة الى نطاق الملكية الخاصة ، ويملك الفرد الأرض التي أحياها نتيجة لعمله المنفق عليها ، الذي بعث فيها الحياة .

وهناك رأي فقهي آخر يبدو أكثر انسجاماً مع النصوص التشريعية ، يقول : إن عملية الاحياء لا تغير من شكل ملكية الأرض ، بل تظل الأرض ملكاً للإمام او لمنصب الامامة ، ولا يسمح للفرد بتملك رقبتها وإن أحياها ، وإنما يكتسب بالإحياء حقاً في الأرض دون مستوى الملكية ، ويخول له بموجب هذا الحق استثمار الأرض والاستفادة منها ، ومنع غيره ممن لم يشاركه جهده وعمله من مزاحمته وانتزاع الأرض منه ، ما دام قائماً بواجبها . وهذا القدر من الحق لا يعفيه من واجباته تجاه منصب الامامة ، بوصفه المالك الشرعي لرقبة الأرض ، فللامام ان يفرض عليه الأجرة اوالطسق- كما جاء في الحديث - بالقدر الذي يتناسب مع المنافع التي يجنيها الفرد من الأرض التي أحياها .

وقد أخذ بهذا الرأي الفقيه الكبير الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في بحوث الجهاد ، من كتابه المبسوط في الفقه ، إذ ذكر : ان الفرد لا يملك رقبة الأرض بالإحياء وإنما يملك التصرف ، بشرط ان يؤدي الى الامام ما يلزمه عليها . . واليكم نص عبارته .

« فأما الموات فإنها لا تغنم ، وهي للامام خاصة ، فإن أحياها أحد من المسلمين كان أولى بالتصرف فيها ، ويكون للامام طسقها »[1] .

ونفس الرأي نجده في بلغة المحقق الفقيه السيد محمد بحر العلوم ، إذ

(١) المبسوط للشيخ الطوسي ج ٢ ص ٢٩ الطبعة الجديدة.

مال إلى : (منع إفادة الاحياء التملك المجاني ، من دون ان يكون فيه حق ، فيكون للامام فيه بحسب ما يقاطع المجبي عليها في زمان حضوره وبسط يده ، ومع عدمه فله أجرة المثل . ولا ينافي ذلك نسبة الملكية الى المحيي في أخبار الاحياء ـ أي في قولهم : من أحيا أرضاً فهي له ـ وإن هي إلا جارية مجرى كلام الملاكين للفلاحين ، في العرف العام ، عند تحريضهم على تعمير الملك : من عمرها او حفر أنهارها وكرى سواقيها فهي له ، الدالة على أحقيته من غيره ، وتقدمه على من سواه ، لا على نفي الملكية من نفسه ، وسلب الملكية عن شخصه . فالحصة الراجعة الى الملاك المعبر عنها بالملاكة مستحقة له غير منفية عنه ، وإن أضاف الملك اليهم عند الترخيص والاذن العمومي)(١) .

وهذا الرأي الفقهي الذي يقرره الشيخ الطوسي والفقيه بحر العلوم ، يستند الى عدة نصوص ثابتة بطرق صحيحة عن أئمة أهل البيت ، علي وآله عليهم السلام . فقد جاء في بعضها : « من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها »(٢) . وجاء في بعضها الآخر « من أحيا من الأرض من المسلمين فليعمرها ، وليؤد خراجها الى الإمام وله ما أكل منها »(٣) .

فالأرض في ضوء هذه النصوص لا تصبح ملكاً خاصاً لمن أحياها وإلا لما صح ان يكلف بدفع أجرة عن الأرض للدولة ، وإنما تبقى رقبة الأرض ملكاً للامام ، ويتمتع الفرد بحق في رقبة الأرض ، يمكنه من الانتفاع بها ومنع الآخرين عن انتزاعها منه وللامام في مقابل ذلك فرض الطسق عليه(٤) .

وهذا الرأي الفقهي الذي يعطي لملكية الامام مدلولها الواقعي، ويسمح له بفرض الطسق على أراضي الدولة لا نجده لدى فقهاء من شيعة أهل

---

(١) بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم ص ٩٨ .

(٢) الوسائل للحر العاملي ج ٦ ص ٣٨٣ .

(٣) تهذيب الأحكام للشيخ محمد بن الحسن الطوسي ج ٧ ص ١٥٢ ، والفروع من الكافي للكليني ج ٥ ص ٢٧٩ .

(٤) راجع الملحق رقم ٤ .

البيت ـ كالشيخ الطوسي فحسب ، بل إن له بذوراً وصيغاً متنوعة في مختلف المذاهب الفقهية في الإسلام فقد ذهب أحمد بن حنبل الى ان الغامر الميت من أرض السواد يعتبر أرضاً خراجية أيضاً وللدولة فرض الخراج عليه بوصفه ملكاً لعامة المسلمين واستند في ذلك الى ما صنعه عمر من مسح العامر والغامر من أرض السواد ووضع الخراج عليهما معاً . وبعض الفقهاء جعل موات المفتوح عنوة مطلقاً للمسلمين .

وذكر الماوردي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ان الفرد إذا أحيا أرضاً من الموات وساق اليها ماء الخراج كانت أرض خراج وكان للدولة فرض الخراج عليها ويريدان بماء الخراج الأنهار التي فتحت عنوة كدجلة والفرات والنيل ، فكل أرض ميتة تحيا بماء الخراج تصبح خراجية وداخلة في نطاق ولاية الدولة على وضع الخراج وان لم تكن الأرض نفسها مفتوحة عنوة . وجاء في كتاب الأموال لأبي عبيد ان أبا حنيفة كان يقول : أرض الخراج هي كل أرض بلغها ماء الخراج .

وأما محمد بن الحسن الشيباني فقد اعترف بدوره أيضاً بمبدأ فرض الخراج على ما يحيى من الأرض الموات ولكنه اختار تفصيلاً آخر غير ماسبق عن أبي حنيفة وأبي يوسف ، فقد قال : إن كانت الأرض المحياة على أنهار حفرتها الأعاجم فهي أرض خراج وإن كانت على أنهار أجراها الله عز وجل فهي أرض عشر .

وعلى أي حال فان مبدأ فرض الخراج على الأرض المحياة تجده بصورة او أخرى في اتجاهات فقهية مختلفة .

ونلاحظ ان كلمات الفقهاء غير الاماميين هذه لم تصل الى الدرجة التي بلغتها فتوى الشيخ الطوسي وعدد آخر من فقهاء الامامية لأنها لم تتجاوز بصورة صريحة عن كونها تعبيرات متفاوتة عن حدود الأرض الخراجية وانها تشمل قسماً من الأراضي الموات كموات السواد او الموات التي تحيى بماء الخراج غير أنها على أي حال تجعلنا نجد مبدأ فرض الخراج على الأرض المحياة بصورة أو أخرى في اتجاهات فقهية مختلفة ، ولا يوجد ما يمنع عن اعتباره مبرراً

مبدأياً في الشريعة الإسلامية لفرض الخراج من الامام على الأراضي المحياة.

ومن المواقف الفقهية الملتقية الى درجة كبيرة مع رأي الشيخ الطوسي وغيره من علماء الامامية موقف لبعض فقهاء المذهب الحنفي كأبي القاسم البلخي وغيره ممن تكلم عن الأرض التي أحياها شخص ثم خربت فاستأنف احياءها شخص آخر ، إذ قالوا بأن الثاني أحق بها لأن الأول ملك استغلالها لا رقبتها فاذا تركها كان الثاني أحق بها[1] وهذا الكلام وإن كان لا ينص على ملكية الدولة للأرض الميتة وحقها في فرض الخراج على ما يحيى منها ولكنه يلتقي مع موقف الشيخ الطوسي وغيره من علماء الامامية في القول بأن الأرض الميتة لا تملك ملكية خاصة ولا تدخل رقبتها في نطاق ملكية المستولي عليها ولو مارس فيها عملية الاحياء والاستثمار .

ونحن حين نقتبس من فقه الشيخ الطوسي مبدأ ملكية الامام ، بهذا المعنى الذي يسمح له بفرض الخراج على ما يحيى من الأراضي الميتة . . . إنما ندرس الموقف على الصعيد النظري فحسب ، إذ توجد من الناحية النظرية ـ كما عرفنا ـ مبررات لاستنباط هذا المبدأ من النصوص التشريعية .

واما على صعيد التطبيق فلم يؤخذ بهذا المبدأ عملياً في الإسلام ، بل جمد في المجال التطبيقي ورفع بصورة استثنائية عن بعض الأشخاص وفي بعض الأزمنة ، كما تدل عليه أخبار التحليل . وتجميد المبدأ هذا على صعيد التطبيق وفي السيرة النبوية المقدسة . . لا يمكن ان يعتبر دليلاً على عدم صحته نظرياً فإن من حق النبي (ص) العفو عن الطسق وممارسته لهذا الحق لا تعني عدم السماح لإمام متأخر بالعمل بهذا المبدأ .و تطبيقه ، حين تزول الظروف التي كانت تمنع عن ذلك . كما ان النصوص التي ترفع مفعول هذا المبدأ عن بعض الأشخاص بصورة استثنائية لا تمنع عن اعتباره قاعدة يمكن الأخذ بها في غير مجالات استثنائها ، التي شرحتها أخبار التحليل .

---

(١) راجع تكملة شرح فتح القدير ج ٨ ص ١٣٧ وشرح العناية على الهداية في هامش الصفحة نفسها .

ومـا دمنا في دراستنـا هـذه نحـاول التعـرف عـلى النـظريـة الاقتصـاديـة في الإسـلام . فمن حقنا ان نستـوعب في دراستنا هـذا المبدأ ، مـا دام لـه أسـاس إسـلامي من الناحيـة النظريـة ، فهـو جـزء من الصـورة الكـاملة التي تعبـر عن النـظرية الإسلامية في المجال الـذي ندرسـه سواء أخـذ نصيبـه من التـطبيق او اضطرت ظروف قاهرة او مصلحية لإهماله .

* * *

وعـلى ضوء مـا قدمنـاه ، يتبين الفـرق بين المـزارع الـذي يعمـل في قـطاع الملكية العامة ، والمزارع الذي يعمل في قطاع ملكيـة الـدولة . فإنهما وإن كـانا معاً لا يملكان رقبة الأرض ، ولكنهما يختلفان في مدى علاقتهما بـالأرض فالمزارع الأول ليس إلّا مستأجر فحسب ـ كما اكـد الفقيـه المحقق الاصفهـاني في تعليقـه على الكاسب ـ فمن حق الإمام ان ينتزع منـه الأرض ، ويعطيهـا لفرد آخـر متى انتهت مـدة الإجارة ، وامـا المزارع الثـاني ، فهو يتمتـع بحق في الأرض يخـولـه الانتفاع بها ، ويمنع الآخرين من انتزاعها منه ، ما دام قائماً بحقها وعمارتها .

وعملية الاحياء في قـطاع الدولـة حرة ، يجـوز لكل فـرد ممارستهـا دون إذن خاص من ولي الأمر لأن النصوص الآنفة الذكر أذنت لجميع الأفراد بالاحياء، دون تخصيص ، فيعتبر هذا الإذن نافذ المفعول ، ما لم تـر الدولـة في بعض الاحايـين المصلحـة في المنع . وهنـاك في الفقهاء من يـرى ان الاحياء لا يجـوز ، ولا يمنح حقـاً . . ما لم يكن بـإذن خـاص من ولي الأمـر ، ولا يكفي الإذن الصـادر من النبي (ص) ، في قوله : « من أعْمَرَ أرضاً فهو أحق بها » . لأن هـذا الإذن صدر من النبي بوصفه حاكماً ورئيساً للدولة الإسلامية ، لا باعتباره نبياً ، فلا يمتد مفعوله مع الزمن ، بل ينتهي بإنتهاء حكمه .

وعلى أي حال : فلا شك ان لولـي الأمر ان يمنـع عن احياء بعض أراضي الدولة ، وان يحدد الكمية التي يباح لكل فـرد احياؤهـا من تلك الأراضي ، إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك .

ونخلص من أحكام الأراضي الموات الى النقاط الأتية :

أولاً : أنها تعتبر ملكاً للدولة .

وثانياً : ان احياءها من قبل الأفراد جائز مبدئياً ، ما لم يمنع عنه ولي الأمر .

ثالثاً : ان الفرد إذا أحيى أرضاً للدولة وعمرها ، كان له فيها الحق الذي يخوله الانتفاع بها ، ويمنع الآخرين من مزاحمته فيها ، دون ان تصبح الأرض ملكاً خاصاً له .

رابعاً : للإمام ان يتقاضى من الفرد المحيي للأرض خراجاً لأن رقبة الأرض ملكه . ويفرض هذا الخراج وفقاً للمصلحة العامة ، والتوازن الإجتماعي . وللإمام أيضاً ان يعفو عن الخراج في ظروف معينة ، ولإعتبارات استثنائية نجد ذلك في السيرة النبوية المقدسة . وعلى ضوء ما تقدم يمكننا ان نميز بوضوح بين الحق الخاص الذي ذكرنا ان الفرد يكسبه بالاحياء وبين الملكية الخاصة لرقبة الأرض التي نفينا حصولها بالاحياء . ويمكن تلخيص أهم ما يميز هذا الحق عن ملكية رقبة الأرض فيما يلي :

أولاً : إن هذا الحق يسمح للدولة بأخذ الاجرة من الفرد صاحب الحق لقاء انتفاعه بالأرض لأن رقبتها تظل ملكاً للدولة بينما لا مبرر لهذه الأجرة في حالة قيام ملكية خاصة لرقبة الأرض .

ثانياً : إن هذا الحق حق الأولوية من الآخرين ، بمعنى ان المحيي أولى بالأرض التي أحياها ممن لم يحيها ولا يعني ذلك أنه أولى بها من الإمام نفسه المالك الشرعي للأرض فهو حق نسبي يتمتع به المحيي أمام الآخرين لا أمام المالك نفسه ولهذا كان من حق الإمام ان ينتزعها منه وفقاً لما يقدره من المصلحة العامة كما تشير الى ذلك رواية الكابلي .

ثالثاً : قد يقال ان هذا الحق يختلف عن الملكية موضوعاً فإن الملكية الخاصة لرقبة الأرض موضوعها الأرض نفسها وأما هذا الحق فهو حق الاحياء وبهذه المناسبة يكون حقاً في حياة الأرض التي أوجدها المحيي فيها لا في الأرض نفسها ، ويترتب على ذلك ان هذه الحياة إذا زالت وعادت الأرض

ميتة سقط هذا الحق بصورة طبيعية إذ ينتفي موضوعه ، وأما الملكية المتعلقة برقبة الأرض فيحتاج سقوطها الى دليل لأن موضوعها لا يزال ثابتاً .

ج ـ الأرض العامرة طبيعياً حال الفتح

يرى كثير من الفقهاء : ان الأراضي العامرة طبيعياً ـ بما فيها الأراضي العامرة طبيعياً حال الفتح ـ كالغابات وأمثالها تشترك مع الأراضي الموات التي مر الحديث عنها قبل لحظة في الشكل التشريعي للملكية . فهم يرون أنها ملك للإمام ، ويستندون في ذلك الى النص التشريعي المأثور عن الأئمة عليهم السلام الذي يقرر أن : « كل أرض لا رب لها هي للإمام » . فإن هذا النص يعطي للإمام ملكية كل أرض ليس لها صاحب ، والغابات وأمثالها من هذا القبيل ، لأن الأرض لا يكون لها صاحب إلا بسبب الإحياء ، والغابات حية طبيعياً دون تدخّل إنسان معين في ذلك ، فهي لا صاحب لها في الشريعة بل تندرج في نطاق الأراضي التي لا رب لها ، وتخضع بالتالي لمبدأ ملكية الدولة .

وقد يلاحظ على هذا الرأي . ان تطبيق مبدأ ملكية الدولة (الإمام) على الغابات ونظائرها من الأراضي العامرة بطبيعتها ، إنما يصح في الغابات التي دخلت دار الإسلام بدون حرب ، لأنها لا رب لها . واما الغابات والأراضي العامرة بطبيعتها ، التي تفتح عنوة وتنتزع من أيدي الكفار . . فهي ملك عام للمسلمين ، لأنها تندرج في النصوص التشريعية التي اعطت المسلمين ملكية الأرض المفتوحة عنوة . وإذا دخلت الغابات في نطاق الملكية العامة بموجب هذه النصوص ، أصبحت أرضاً لها صاحب ، وصاحبها هو مجموع الأمة ، ولا يوجد مبرر بعد ذلك لإدراجها ضمن الأراضي التي لا رب لها ، لكي يستوعبها النص القائل : « كل أرض لا رب لها للإمام » . وبتعبير آخر . إن نصوص الأراضي الخراجية باطلاقها ، حاكمة على نصوص الأرض التي لا رب لها ، وهذه الحكومة تتوقف على ان يكون موضوع نصوص الأرض

الخراجية (ما أخذ بالسيف مما كـان تحت استيلاء الكفـار) لا خصوص مـا أخذ مما كان ملكاً للكفار إذ على التقدير الثاني لا يكـون موضـوعها شـاملاً للغـابات بخـلافه عـلى الأول كما هـو واضح . كـما تتوقف الحكـومة أيضـاً على ان يكـون عدم المالك المأخوذ في نص مالكية الإمام ملحـوظاً حـدوثاً وبقـاءً . والظاهـر من النصوص التي تجعل الأرض التي لا رب لهـا ملكاً لـلإمام أنها تتنـاول كل أرض ليس لها مالك بطبيعتها فيكفي عدم المالك حدوثاً لكي تكون ملكاً للإمام .

فالصحيح ان الأرض العامرة بطبيعتها ملك للدولـة دون فرق بـين ما كـان منها مفتوحاً عنوةوما لم يكن كذلك .

وعـلى هذا الأسـاس لا يتكون للفـرد حق خاص في رقبـة الأرض المفتوحـة عنـوة من الغـابـات ومـا اليهـا ، كـما لا يتكـون الحق الخـاص في رقبــة الأرض الخراجية العامرة بالاحياء قبل الفتح . وقد يقال : ان الأرض العـامرة بـطبيعتها تمتلك عـلى أساس الحيـازة ، بمعنى ان الحيازة تقـوم في الأراضي العامـرة طبيعيـاً بنفس الـدور الذي يقـوم به الاحيـاء في الأراضي الميتة بـطبيعتها ، ويستنـد هذا القـول في إثبـات الملكيـة بسبب الحيـازة الى الاخبـار الـدالـة عـلى ان من حـاز ملك ، ويلاحظ على هذا القول :

أولاً : إن بعض هذه الأخبار ضعيف السنـد ، ولهذا لا حجيـة له ، ومنهـا ما لا يدل على هذا القول لأنه مسـوق لبيان امـارية اليـد ، وجعل الحيـازة امارة ظاهريـة على الملكيـة لا سبباً لهـا . ومنها مـا كان وارداً في مـوارد خاصـة كقولـه « لليد ما أخذت وللعين ما رأت » الوارد في الصيد .

وثانياً: ان أخبار الحيازة لو سلمت مختصة بالمباحات الأولية مما لا يكون مملوكاً شرعاً لجهـة أو فرد ، فـلا تشمل المقـام ، إذ المفروض ان الغـابة ملك الأمـة او الإمام .

وانطلاقاً من هذا يجب ان يـطبق على المفتـوح عنوة من الغـابات والأراضي العـامرة بـطبيعتها ، نفس الأحكـام التي تـطبق عـلى أراضي الفتـح التي كـانت عامرة بالاحياء والجهد البشري .

٢ ـ الأرض المسلمة بالدعوة

الأراضي المسلمة بالدعوة هي كل أرض دخل أهلها في الإسلام ، واستجابوا للدعوة دون ان يخوضوا معركة مسلحة ضدها ، كأرض المدينة المنورة ، وأندونيسيا ، وعدة نقاط متفرقة في العالم الإسلامي .

وتنقسم الأراضي المسلمة بالدعوة ـ كما تنقسم الأراضي المسلمة بالفتح ـ الى أرض عامرة قد أحياها أهلها وأسلموا عليها طوعاً ، وأرض عامرة طبيعياً كالغابات ، وأرض دخلت في الإسلام طوعاً وهي ميتة .

اما الموات من الأرض المسلمة بالدعوة فهي كالموات من أراضي الفتح ، يطبق عليها مبدأ ملكية الدولة ، وجميع الأحكام التي مرت بنا في موات الفتح ، لأن الأرض الميتة بشكل عام تعتبر من الأنفال ، والانفال ملك الدولة .

وكذلك الأرض العامرة طبيعياً المنضمة الى حوزة الإسلام بالاستجابة السلمية ، فهي ملك للدولة أيضاً ، تطبيقاً للمبدأ الفقهي القائل « كل أرض لا رب لها هي من الأنفال » .

ولكن الفرق بين هذين القسمين ، الميتة والعامرة طبيعياً ـ بالرغم من كونهما معاً ملكاً للدولة ـ هو ان الفرد يمكنه ان يكتسب حقاً خاصاً في الأرض الميتة عن طريق إحيائها ، وتثبت له من الأحكام ما مر من تفصيلات تشريعية عن عملية الاحياء ، التي يمارسها الفرد في الميت من أراضي الفتح ، وأما الأراضي العامرة بطبيعتها ، التي دخلت في دار الإسلام طوعاً فلا سبيل الى إكتساب الفرد حقاً فيها بسبب الاحياء ، لأنها عامرة وحية بطبيعتها ، وإنما يباح للافراد الانتفاع بتلك الأرض . وإذا مارس الفرد انتفاعه ، فلا تنتزع الأرض منه لحساب فرد آخر ، ما دام يمارس الأول انتفاعه ، إذ لا ترجيح لفرد على فرد ، ويسمح للآخر بالانتفاع في حدود لا تزاحم انتفاع الأول ، او

فيما إذا كف الأول عن انتفاعه بالأرض واستثماره لها .

واما الأرض العامرة التي أسلم عليها أهلها طوعاً فهي لهم ، لأن الإسلام يمنح المسلم على أرضه وماله طوعاً ، جميع الحقوق التي كان يتمتع بها في الأرض والمال قبل اسلامه . فيتمتع أصحاب الأرض المسلمون طوعاً بالحق في الاحتفاظ بأرضهم ، وتملكها ملكية خاصة ، ولا خراج عليهم كما كانوا قبل الدخول في الإسلام تماماً(١) .

٣ ـ أرض الصلح

وهي الأرض التي هجم عليها المسلمون لفتحها ، فلم يسلم أهلها ، ولا قاوموا الدعوة بشكل مسلح ، وإنما ظلوا على دينهم ، ورضوا ان يعيشوا في كنف الدولة الإسلامية مسالمين . فالأرض تصبح أرض صلح في العرف الفقهي ، ويجب تطبيق ما تم عليه الصلح بشأنها ، فإذا كان عقد الصلح ينص على ان الأرض لأهلها ، فهي على هذا الأساس ، تعتبر ملكاً لهم ، وليس لمجموع الأمة حق فيها ، وإذا تم الصلح على تملك الأمة للأرض ملكية عامة وجب التقيد بذلك ، وخضعت الأرض لمبدأ الملكية العامة ، وفرض عليها الخراج .

ولا يجوز الخروج عن مقررات عقد الصلح . فقد جاء في كتاب الأموال عن رسول الله (ص) ، « أنكم لعلكم تقاتلون قوماً فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهم وأبنائهم ، ويصالحونكم على صلح ، فلا تأخذوا منهم فوق ذلك ، فإنه لا يحل لكم » . وورد في سنن أبي داوود عن النبي (ص) « ألا من ظلم معاهداً او نقضه ، او كلفه فوق طاقته ، او أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه ، فأنا حجيجه يوم القيامة » .

وأما موات ارض الصلح ، فالقاعدة فيها هي ملكية الدولة ، كموات

---

(١) راجع الملحق رقم ٦ .

الأراضي المفتوحة ، وموات الأراضي المسلمة بالدعوة . وكذلك أيضاً الغابات من أراضي الصلح وما اليها من الأراضي العامرة طبيعياً ، ما لم يكن قد أدرجها النبي صلّى الله عليه وآله في عقد الصلح ، فتطبق عليها حينئذ مقتضيات العقد .

٤ ـ أراضي أخرى للدولة

وتوجد أنواع أخرى من الأرض تخضع لمبدأ ملكية الدولة ، كالأراضي التي سلمها أهلها للدولة الإسلامية ، دون هجوم من المسلمين ، تسليماً ابتدائياً . فإن هذه الأراضي من الأنفال التي تختص بها الدولة ، او النبي (ص) والإمام بتعبير آخر ، كما قرّره القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ وما أفاء الله على رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء ، والله على كل شيء قدير ﴾ . وقد نص الماوردي على ان هذه الأراضي التي يتم انجلاء الكفار عنها خوفاً تصير بالاستيلاء عليها وقفاً[1] وهذا يعني دخولها في نطاق الملكية العامة .

ومن أراضي الدولة أيضاً الأرض التي باد أهلها وانقرضوا ، كما جاء في حديث حماد بن عيسى عن الإمام موسى بن جعفر(ع) : « إن للإمام الانفال ، والانفال ، كل أرض باد أهلها . . الخ » .

وكذلك أيضاً الأراضي المستجدة في دار الإسلام ، كما إذا ظهرت جزيرة في البحر او النهر ، مثلاً ، فإنها تندرج في نطاق ملكية الدولة ، تطبيقاً للقاعدة الفقهية القائلة ، ان كل أرض لا رب لها هي للإمام . وذكر الخرشي في شرحه على المختصر الجليل[2] ان الأرض إذا كانت غير مملوكة لأحد كالفيافي او ما انجلى عنها أهلها فحكمها أنها للإمام اتفاقاً قال البعض: يريد أهل المذهب ما انجلى منها أهلها الكفار واما المسلمون فلا يسقط ملكهم عن أراضيهم بانجلائهم .

---

(١) الأحكام السلطانية ص ١٣٣ .

(٢) ج ٢ ص ٢٠٨ .

يمكننا ان نستخلص من التفصيلات السابقة ، ان اختصاص الفرد بالأرض والحق الشخصي فيها ينشأ من أحد أسباب ثلاثة .

١ ـ احياء الفرد لشيء من أراضي الدولة .

٢ ـ إسلام أهل البلاد ، واستجابتهم للدعوة طوعاً .

٣ ـ دخول الأرض في دار الإسلام ، بعقد صلح ينص على منح الأرض للمصالحين .

ويختلف السبب الأول عن الأخيرين ، في نوع العلاقة الخاصة التي تنجم عنه . فالسبب الأول وهو إحياء الفرد لشيء من أراضي الدولة ، لا يدرج الأرض في نطاق الملكية الخاصة ، ولا ينزع عنها طابع ملكية الدولة ولا يمنع الإمام من فرض الخراج والاجرة على الأرض . وإنما ينتج عن الاحياء حق للفرد الذي يسمح له بالانتفاع من الأرض ، ومنع الأخرين من مزاحمته ، كما مربنا سابقاً . واما السببان الأخيران ، فإنهما يمنحان الفرد المسلم او المصالح ملكية الأرض ، فتصبح بذلك مندرجة في نطاق الملكية الخاصة .

والاختصاص الشخصي للفرد بالأرض ـ سواء كان على مستوى حق او على مستوى ملكية ـ ، ليس اختصاصاً مطلقاً من الناحية الزمنية ، بل هو اختصاص وتفويض محدود بقيام الفرد بمسؤوليته تجاه الأرض فإذا أخل بمسؤوليته ، بالصورة التي سوف توضحها الروايات الآتية . سقط حقه في الأرض ، ولم يجز له احتكارها وتحجيرها ، ومنع الأخرين من اعمارها واستثمارها . وبذلك اتخذ المفهوم القائل بأن الملكية وظيفة اجتماعية يمارسها الفرد . . أقوى تعبير في مجال الأرض وحقوق الأفراد فيها .

والدليل على ذلك من الشريعة عدة نصوص تشريعية : فقد جاء في

حديث أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن الإمام علي بن موسى الرضا (ع) ، قال : « من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العشر ، مما سقت السماء والأنهار ، ونصف العشر مما كان بالرشا ، فيما عمروه منها ، وما لم يعمر منها أخذه الإمام فقبله من يعمره ، وكان للمسلمين ، وعلى المتقبلين في حصصهم العشر أو نصف العشر » .

وورد في صحيح معاوية بن وهب : ان الإمام جعفر (ع) قال « أيما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها ، وكرى أنهارها وعمرها ، فإن عليه فيها الصدقة (الزكاة) . فإن كانت لرجل قبله ، فغاب عنها وتركها فأخربها ، ثم جاء بعد يطلبها ، فإن الأرض لله ولمن عمرها » .

وفي صحيح الكابلي ، جاء النص عن أمير المؤمنين علي (ع) ، « بأن من أحيى أرضاً ميتة من المسلمين فليعمرها ، وليؤد خراجها الى الإمام من أهل بيتي ، وله ما أكل منها . فإن تركها او أخربها ، فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها ، فهو أحق بها من الذي تركها فليؤد خراجها الى الإمام »[1] .

ففي ضوء هذه النصوص نعرف ، ان حق الفرد في الأرض الذي يخوله منع غيره من استثمارها ، يزول بخراب الأرض وإهماله لها ، وامتناعه عن

---

(١) ولا يمكن ان يعارض صحيحا الكابلي ومعاوية بن وهب ، برواية الحلبي عن الإمام الصادق (ع) : « انه سأله عن الرجل يأتي الأرض الخربة ، فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمرها ويزرعها ، ما عليه ؟ قال : الصدقة . قلت : فإن كان يعرف صاحبها . قال : فليؤد اليه حقه » .

وذلك ، لأن الجواب في رواية الحلبي ، لم يفرض فيه إلا مجرد كون الأرض خربة قد زال عمرانها ، هذا العنوان أعم من كون الخراب مستنداً الى اهمال صاحب الأرض وامتناعه عن القيام بحقها . وحيث ان صحيحة معاوية بن وهب أخذ في موضوعها ، ان صاحب الأرض السابق ترك الأرض وأخربها ، فهي أخص مطلقاً من رواية الحلبي ، ومقتضى التخصيص : ان علاقة صاحب الأرض بأرضه تزول بخراب الأرض وامتناعه عن احيائها .

عمارتها ، فلا يجوز لـه بعد إهمـال الأرض على هـذا الشكل ، ان يمنـع غيره من السيطرة عليها واستثمارها ما دام مهملاً لها .

ولا فـرق في ذلـك ، بـين الفـرد الـذي مـارس إحيـاء الأرض وغيـره ممن حصـل على الأرض بـأسباب اخـرى ، فإنـه لا يسمح لـه باحتكـار الأرض بعد خرابها وإهمالها ، مهما كان السبب في حصوله عليها .

وللشهيـد الثاني رحمـه الله نص يـوضـح هــذا المعنى في المسـالـك إذ كتب يقـول ، « إن هذه الأرض ـ أي الأرض التي أحيـاها الفـرد ثم خربت ـ أصلهـا مبـاح فإذا تـركها عـادت الى ما كـانت عليه ، وصـارت مباحـة ، وإن العلة في تملك هذه الأرض الاحياء والعمارة ، فإذا زالت العلة زال المعلول » .

فإذا كانت الأرض من أراضي الدولة (الإمـام) ، وأهملها الشخص الـذي عمـرها حتى أخـربها ، عـادت بعـد خـرابهـا حـرة طليقـة ، تـطبق عليهـا نفس الأحكام التي تطبق على سائـر الأراضي الميتة التي تملكهـا الدولـة فيفسح المجـال لإحيـائها من جـديد ، ويتـرتب عـلى إحيـائهـا نفس الأحكـام التي تتـرتب عـلى إحيائها الأول .

ويريد بذلك ، ان الحق الذي يحصل عليـه الفرد في الأرض إنمـا هو نتيجـة لـلإحياء ومعلول لـه ، فيبقى حقه مـا دامت العلة باقيـة والأرض عامـرة ، فإذا زالت معالم الحياة عن الأرض سقط حقه ، لزوال العلة[1] .

---

(١) ويـلاحظ لدى مقـارنة هـذا النص الفقهي بالنصـوص التشريعيـة التي مرت بنـا في روايـة معـاوية بن وهب وروايـة الكابـلي ، ان النص للشهيد واضـح كل الـوضوح في انقـطاع صلة الفرد بالأرض نهائياً إذا خربت وزال عمرانها ، لأن العلة إذا زالت زال المعلول . واما النصوص التشريعية السابقة ، فهي تسمح عند خـراب الأرض واهمال صـاحبها لهـا باحيائها من أي فرد آخـر ، وتمنحه الأرض بـدلاً عن صاحبهـا السابق ، ولكنهـا لا تدل على انقطاع صلة صاحب الأرض بأرضـه انقطاعـاً نهائياً ، بسبب خـرابها ، فمن الممكن في حـدود المغطى التشـريعي لهذه النصـوص ، ان يفترض لصـاحب الأرض حق فيها ، وعـلاقة بهـا حتى بعد خـرابها ، بـدرجة يجعـل له حق السبق الى تجـديد احيـائهـا ، إذا نافسه غيره على ذلك ، ويستمر هذا الحق ما لم يسبقه شخص آخر الى احياء الأرض ، =

وقد ذكر المحقق الثاني في (جامع المقاصد) ، ان زوال اختصاص المحيي بالأرض بعد خرابها ، وجواز أخذ الغير لها ، واختصاصه بها ، هو المشهور بين الأصحاب والرأي الفقهي السائد في كلماتهم [1] . وقال الامام مالك (ولو ان رجلاً أحيا أرضاً مواتاً ثم أهملها بعد حتى تهدمت آبارها وهلكت أشجارها وطال زمانها حتى عفت بحال ما وصفت لك صارت الى حالها الأول ثم أحياها آخر بعده كانت لمن أحياها بمنزلة الذي أحياها أول مرة)[2] .

وقال بعض فقهاء الاحناف بهذا أيضاً معللين ذلك بأن الأول ملك استغلال الأرض لا رقبتها فإذا كان تركها كان الثاني أحق بها[3] .

= فإن احياها فرد آخر فعلاً ، حال اهمال صاحبها الأول ، انقطعت صلة الأرض بصاحبها القديم .

فعلى أساس النص الفقهي للشهيد ، يزول حق الفرد في الأرض لدى خرابها بصورة كاملة .

وعلى أساس النصوص الأخرى ، يمكن ان نفترض بقاء علاقة الفرد الأول بأرضه ، وحقه فيها بعد الخراب بدرجة ما وزوال حق الاحتكار فقط أي حق منع الآخرين عن استثمار الأرض والانتفاع بها .

وينعكس الفرق عملياً بين هاتين الفرضيتين ، ، فيما إذا اهمل الفرد أرضه وخربت ، ثم مات قبل احياء فرد آخر لها ، فإن الإنطلاق مع رأي الشهيد ، يؤدي الى القول بعدم انتقال الأرض الى الورثة ، لأن صاحبها انقطعت صلته بها نهائياً بعد خرابها ، فلا معنى لاندراجها في تركته التي تورث . واما على الأساس الثاني ، فالأرض تورث بمعنى ان الورثة يتمتعون بنفس الدرجة من الحق ، التي بقيت للميت بعد خراب الأرض .

وسوف تتجه بحوث الكتاب المقبلة الى تبني رأي الشهيد الثاني .

(١) ولا فرق في سقوط الاختصاص بسبب الخراب والاهمال ، بين أن يكون المهمل نفس المحيي للأرض او شخصاً آخر ، انتقلت اليه الأرض من المحيي ، لإطلاق الدليل بالنحو الذي تقدم . وقد مال الى ذلك المحققان الفقيهان صاحب الكفاية وصاحب المفاتيح .

(٢) المدونة الكبرى ١٥ / ١٩٥ .

(٣) الهداية للمرغيناني ٨ / ١٣٧ .

وإذا كانت الأرض التي أهملها صاحبها ، مندرجة في نطاق الملكية الخاصة ، كالأراضي التي أسلم عليها أهلها ، طوعاً . . فإن ملكية صاحبها لها ، لا تحول دون سقوط حقه فيها ، بإهمالها والامتناع عن القيام بحقها ، كما عرفنا . وتعود ـ في رأي ابن البراج وابن حمزة وغيرهما ـ ملكاً للمسلمين وتدخل في نطاق الملكية العامة .

وهكذا نعرف ، أن الاختصاص بالأرض ـ حقاً او ملكاً ـ محدود بإنجاز الفرد لوظيفته الاجتماعية في الأرض . فإذا أهملها وامتنع عن إعمارها حتى خربت ، انقطعت صلته بها ، وتحررت الأرض من قيوده . وعادت ملكاً طليقاً للدولة ، إن كانت مواتاً بطبيعتها ، وأصبحت ملكاً عاماً للمسلمين ، إن كان الفرد الذي أهملها وسيط حقه فيها قد ملكها بسبب شرعي ، كما في الأراضي التي أسلم عليها أهلها طوعاً .

نظرة الإسلام العامة إلى الأرض

في ضوء الأحكام المتنوعة التي شرعها الاسلام للارض ، ووقفنا على تفصيلاتها يمكننا ان نستخلص النظرة العامة للاسلام الى الأرض ، ومصيرها في ظل الاسلام ، الذي يمارس النبي (ص) تطبيقه او خليفته الشرعي ، وسوف نحدد الآن النظرة العامة للاسلام الى الأرض . فإذا استعرضنا بعد ذلك أحكام الاسلام ، التي تتصل بسائر ثروات الطبيعة ، ومصادر الإنتاج الأساسية ، عدنا الى هذه النظرة الإسلامية العامة عن الأرض ، لنضعها في موضعها من نظرة أشمل وأوسع ، تشكل الاساس والقاعدة المذهبيةلتوزيعما قبل الانتاج .

ولكي نستطيع تجلية الموقف ، وفحص المضمون الاقتصادي للنظرة الاسلامية في الأرض ، وعزله عن سائر العوامل والاعتبارات الأخرى ، ذات الصفة السياسية التي سنأتي على ذكرها بعد ذلك . لكي يتأتى لنا ذلك كله ، يحسن بنا أن ننطلق ـ في تحديد نظرة الاسلام العامة ـ من فرضية تساعدنا على إبراز المضمون الاقتصادي للنظرية ، مستقلاً عن الإعتبارات السياسية .

فلنفترض ، ان جماعة من المسلمين قررت ان تستوطن منطقة من الأرض كانت لا تزال غير مستثمرة ، فأنشأت في تلك المنطقة مجتمعاً إسلامياً وأقامت علاقاتها على أساس الإسلام ، ولنتصور ان الحاكم الشرعي ، النبي ((ص) او (الخليفة) يقوم بتنظيم تلك العلاقات ، وتجسيد الإسلام في ذلك المجتمع بكل خصائصه ومقوماته الفكرية والحضارية والتشريعية . . فماذا سوف يكون موقف الحاكم والمجتمع من الأرض ؟ ، وكيف تنظم ملكيتها ؟ .

والجواب على هذا السؤال جاهز ، في ضوء التفصيلات التي قدمناها . فان الأرض التي قدّر لها في فرضيتنا ان تصبح وطناً للمجتمع الإسلامي ، وتنمو على تربتها حضارة السماء ، قد افترضناها أرضاً طبيعية غير مستثمرة لم يتدخل العنصر الإنساني فيها بعد ، ومعنى هذا ان هذه الأرض تواجه الإنسان وتدخل في حياته لأول مرة في الفترة المنظورة من التاريخ .

ومن الطبيعي أن تنقسم هذه الأرض في الغالب الى قسمين ، ففيها الأراضي التي وفرت لها الطبيعة شروط الحياة والانتاج من ماء ودفء ومرونة في التربة ، وما الى ذلك ، فهي عامرة طبيعياً ، وفيها الأراضي التي لم تظفر بهذه المميزات من الطبيعة ، بل هي بحاجة الى جهد إنساني يوفر لها تلك الشروط ، وهي الأرض الميتة في العرف الفقهي ، فالأرض التي افترضنا أنها سوف تشهد ولادة المجتمع الإسلامي ، هي إذن : إما أرض عامرة طبيعياً وإما أرض ميتة ولا يوجد قسم ثالث .

والعامر طبيعياً من تلك الأرض ملك للدولة ، او بتعبير آخر ، ملك المنصب الذي يمارسه النبي (ص) وخلفاؤه الشرعيون ، كما مر بنا ، وفقاً للنصوص التشريعية والفقهية ، حتى جاء في تذكرة العلامة الحلي ، ان إجماع العلماء قائم على ذلك .

وكذلك أيضاً الأرض الميتة ، كما عرفنا سابقاً ، وهو واضح أيضاً في النصوص التشريعية والفقهية . حتى ذكر الشيخ الإمام المجدد الأنصاري في المكاسب ، ان النصوص بذلك مستفيضة ، بل قيل انها متواترة .

فالأرض كلها إذن ، يطبق عليها الاسلام - حين ينظر اليها في وضعها الطبيعي - مبدأ ملكية الإمام ، وبالتالي ملكية ذات طابع عام .

وعلى هذا الضوء نستطيع ان نفهم النصوص التشريعية ، المنقولة عن أئمة أهل البيت بأسانيد صحيحة ، التي تؤكد ان الأرض كلها ملك الأمام ، فانها حين تقرر ملكية الإمام للارض ، تنظر الى الأرض بوضعها الطبيعي كما

تقدم[1] .

ولننظر الآن الى ما يأذن به الاسلام لأفراد المجتمع ـ الذي افترضناه ـ من ألوان الاختصاص بالأرض . وفي هذا المجال يجب ان نستبعد الحيازة والاستيلاء المجرد ، بوصفه مبرراً أصيلاً لاختصاص الفرد بالأرض التي يحوزها ويستولي عليها ، لأنا لا نملك نصاً صحيحاً يؤكد ذلك في الشريعة ، كما ألمعنا سابقاً ، وإنما الشيء الوحيد الذي عرفنا أنه يبرر الاختصاص شرعاً : هو الإحياء ، أي انفاق الفرد جهداً خاصاً على أرض ميتة ، من أجل بعث الحياة فيها .

فان ممارسة هذا العمل ، او العمليات التمهيدية له تعتبر في الشريعة سبباً للاختصاص . ولكنه بالرغم من ذلك لا يكون سبباً لتملّك الفرد رقبة الأرض ملكية خاصة تخرج بها عن مبداها الأول ، وإنما ينتج حقاً للفرد ، يصبح بموجبه أولى بالانتفاع بالأرض التي أحياها من غيره ، بسبب الجهود التي بذلها في الأرض . ويظل للامام ملكية الرقبة ، وحق فرض الضريبة على المحيي ، وفقاً للنص الفقهي الذي كتبه الشيخ الفقيه الكبير ، محمد بن الحسن الطوسي ، حين قال في فصل الجهاد من كتاب المبسوط ، « فأما الموات فانها لا تغنم ، وهي للامام فان أحياها أحد كان أولى بالتصرف فيها ، ويكون للامام طسقها » وقد مر بنا النص سابقاً.

---

(١) وبهذا نعرف . ان في الإمكان تفسير ملكية الامام للارض كلها ـ في هذه النصوص ـ على أساس كونها حكماً شرعياً وملكية اعتبارية ، ما دامت منصبة على الوضع الطبيعي للارض من حيث هي ولا تتعارض مع تملك غير الامام لشيء من الأرض ، بأسباب شرعية طارئة على الوضع الطبيعي للارض ، من احياء او غيره . فلا ضرورة لتأويل الملكية في تلك النصوص واعتبارها أمراً معنوياً لا حكماً شرعياً مع ان هذا التأويل يعارض سياق تلك النصوص بوضوح . فلاحظ رواية الكابلي كيف قررت ان الأرض كلها ملك الامام ، وانتهت من ذلك الى القول بأن للامام حق الطسق على من يحيي شيئاً من الأرض ، فإن فرض الطسق او الاجرة للامام ، تفريعاً على ملكيته . . يدل بوضوح ، على ان الملكية هنا بمعناها التشريعي ، الذي تترتب عليه هذه الآثار ، لا بمعنى آخر روحي بحت .

ويستمـر الحق الـذي يمنـح للفـرد بـالإحياء ، مـا دام عمله مجسـداً في الأرض ، فـإذا استهلك عمله ، واحتـاجت الأرض الى جهـد جـديـد للحفـاظ على عمرانها ، فلا يمكن للفرد ان يحتفظ بحقـه ، إلا بمواصلة إعمـارها وتقـديم الجهود اللازمة لذلـك ، اما إذا أهملهـا وامتنع عن عمـرانها ، حتى خربت سقط حقه فيها .

نستـطيـع الآن ان نستـوعب الصـورة كـاملة ، وان نحـدد النـظرة العـامـة فـالأرض بـطبيعتهـا ملك الإمـام ، ولا يملك الفـرد رقبتهـا ، ولا يصلح أي اختصاص فردي بها ، إلا على أساس ما ينفقـه الشخص على الأرض من عمـل لأجـل إعدادهـا واستثمارهـا . وهذا الاختصـاص او الحق الذي يكسبـه الفـرد نتجـة لعمله فيها لا يمنـع الإمـام عن فـرض الطسق او الضـريبـة عـلى الأرض المحيـاة لتساهم الإنسـانية الصالحـة كلها في الاستفـادة منها ، ولا يتعـارض هذا مـع العفو عن الـطسق او الضريبـة أحيانـاً ، لظروف استثنـائيـة ، كـما جـاء في أخبار التحليل .

هذه هي نظرة الإسلام نحو الأرض ، كما تبدو لنـا ـ حتى الآن ـ قبل إبـراز العنصر السياسي منها . وفي الواقع أنها جديرة بحـل التناقض القـائم بين أنصـار ملكية الأرض وخصومهـا ، فإن ملكيـة الأرض من القضايـا الاجتماعيـة ، التي لعبت دوراً مهـماً في التفكير البشـري ، تبعاً لأهميتهـا بوصفهـا ظاهـرة عاشت في حياة الإنسان منذ آلاف السنين .

وأكبـر الظن ان هـذه الظاهـرة ولـدت في تـاريـخ الإنسـان او اتسعت بعـد اكتشافه للزراعة واعتماده في حياته عليها إذ وجد الإنسان المزارع نفسـه بحاجـة الى الاستقـرار في أرض خاصـة مدة من الـزمان ، لما يتـطلبـه هـذا الإنتـاج من وقت . فكـان من الطبيعي أن يـرتبط الى حد مـا بمسـاحـة معينـة من الأرض ، ويمـارس فيها عمله ، ويقيم لـه فيها مـأوى ومسكناً يسكنـه قـريبـاً من زرعـه ، ليكون قادراً على مراقبته والمحافظة عليه ، وفي النهاية ، وجـد الإنسان المـزارع ـ أي مزارع ـ نفسه مشدوداً الى مساحـة من الأرض ومرتبـطاً بها بعدة روابط تنبع كلهـا أخيراً من عمله الـذي أنفقه عـلى الأرض ، وجهده الـذي اختلط بتربتهـا

وكل ذرة من ذراتها ، فكان من أثر ذلك ان نشأت فكرة الاختصاص ، لأنها كانت تعكس من ناحية : هذا الارتباط الذي يجده المزارع بينه وبين عمله المنفصل ، الذي جسده في الأرض ، ومزجه بوجودها . ومن ناحية أخرى كانت فكرة الاختصاص تحقق الاستقرار ، وتسفر عن تقسيم الأرض على أساس الكفاءة إذ يحتفظ كل فرد بالمساحة التي عمل فيها ، وأثبت كفاءته الى درجة ما في استثمارها .

وعلى هذا الأساس نرجح ان تكون الحقوق الخاصة في الأرض نشأت تاريخياً في أكبر الظن نتيجة للعمل ، واتخذت هذه الحقوق على مر الزمن شكل الملكية .

□ ـــــــــ مع خصوم ملكية الأرض :

والشكوك التي تثار عادة من خصوم ملكية الأرض حولها ، تتجه تارة الى اتهام واقعها التاريخي وجذورها الممتدة في أعماق الزمن ، وتذهب تارة أخرى الى أكثر من ذلك ، فتدين نفس فكرة الملكية وحق الفرد في الأرض ، بمجافاتها لمباديء العدالة الاجتماعية .

اما اتهام واقع ملكية الأرض ، والسند التاريخي لهذه الملكية . . فينصب في الغالب على أسباب القوة والسيطرة ، التي تقول عنها التهمة انها لعبت دورها الرئيسي على مرّ التاريخ ، في توزيع الأرض توزيعاً غير عادل ، ومنح الافراد حقوقاً خاصة فيها ، وإذا كانت القوة والإغتصاب وعوامل العنف ، هي المبررات الواقعية والسند التاريخي لملكية الأرض ، والحقوق الخاصة التي شهدها تاريخ الانسان . . فمن الطبيعي ان تشجب هذه الحقوق ، وتعتبر ملكية الأرض في التاريخ لوناً من السرقة .

ونحن لا ننكر عوامل القوة والاغتصاب ، ودورها في التأريخ ، ولكن هذه العوامل لا تفسر ظهور ملكية الأرض وحقوقها الخاصة في التاريخ ، إذ يجب لكي تستولي على الأرض بالعنف والاغتصاب ، ان يكون هناك من تغتصب منه الأرض ، وتطرده بالقوة لتضمها الى أراضيك . وهذا يفترض

مسبقاً ان تكون تلك الأرض التي تعرضت للاغتصاب والعنف ، قد دخلت في حيازة شخص او أشخاص قبل ذلك ، وأصبح لهم حق فيها .

وحين نريد ان نفسر هذا الحق السابق على عمليات الاغتصاب ، يجب ان ندع جانباً التفسير بالقوة والعنف ، لنفتش عن سببه ، في نوع العلاقة التي كانت قائمة بين الأرض وأصحاب الحق فيها . ومن ناحية أخرى ان هذا الشخص الغاصب ، الذي نفترض انه كان يستولي على الأرض بالقوة . . لم يكن على الأكثر شخصاً طريداً لا مأوى له ولا أرض ، بل هو ـ في أقرب صورة الى القبول ـ شخص استطاع ان يعمل في مساحة من الأرض ويستثمرها ، واتسعت امكاناته بالتدريج ، فأخذ يفكر في الاستيلاء بالعنف على مساحات جديدة من الأرض . فهناك إذن قبل العنف والقوة العمل المثمر والحق القائم على أساس العمل والاستثمار .

وأقرب الأشياء الى القبول ، حين نتصور طائفة بدائية تسكن في أرض وتدخل الحياة الزراعية . . ان يشغل كل فرد فيها مساحة من تلك الأرض . تبعاً لإمكاناته ، ويعمل لاستثمارها . ومن خلال هذا التقسيم الذي يبدأ بوصفه تقسيماً للعمل ـ إذ لا يتاح لجميع المزارعين المساهمة في كل شبر ـ تنشأ الحقوق الخاصة للافراد ، ويصبح لكل فرد حقه في الأرض ، التي أجهدته وامتصت عمله وأتعابه . وتظهر بعد ذلك عوامل العنف والقوة ، حين يأخذ الأكثر قدرة وقوة يغزو أراضي الآخرين ويستولي على مزارعهم .

ولسنا نريد بهذا ان نبرر الحقوق والملكيات الخاصة للارض ، التي مرت في تاريخ الانسان ، وإنما نستهدف القول . بأن الاحياء ـ العمل في الأرض ـ هو ـ في أكبر الظن ـ السبب الأول الوحيد ، الذي اعترفت به المجتمعات الفطرية ، بوصفه مصدراً لحق الفرد في الأرض ، التي أحياها وعمل فيها ، والاسباب الاخرى كلها عوامل ثانوية ، ولدتها الظروف والتعقيدات ، التي كانت تبتعد بالمجتمعات الأولى عن وضعها الفطري والهامها الطبيعي .

وقد فقد السبب الأول اعتباره تاريخياً بالتدريج ، خلال نمو هذه العوامل

الثانوية ، وتزايد سيطرة الهوى على الفطرة ، حتى امتلأ تاريخ الملكية الخاصة للارض بألوان من الظلم والاحتكار ، وضاقت الأرض على جماهير الناس ، بقدر ما اتسعت للمحظوظين منهم .

والاسلام ـ كما رأينا ـ قد أعاد الى هذا السبب الفطري اعتباره ، إذ جعل الاحياء المصدر الوحيد لاكتساب الحق في الأرض ، وشجب الأسباب الأخرى كلها . وبهذا أحيى الاسلام سنّة الفطرة ، التي كاد الانسان المصطنع أن يطمس معالمها .

هذا فيما يتصل باتهام السند التاريخي لملكية الأرض . ولكن الاتهام الأوسع والأخطر من ذلك ، هو اتهام نفس فكرة الملكية والحق الخاص بالأرض بالذات ، وبشكل مطلق ، كما تؤكد عليه بعض الاتجاهات المذهبية الحديثة ، او نصف الحديثة ـ ان صح هذا التعبير ـ كالاشتراكية الزراعية وغالباً ما نسمع بهذا الصدد : ان الأرض ثروة طبيعية لم يصنعها إنسان ، وإنما هي هبة من هبات الله ، فلا يجوز لأحد ان يستأثر بها دون الآخرين .

ومهما قيل في هذا الصدد ، فان الصورة الاسلامية ـ التي قدمناها في مستهل هذا الحديث ـ سوف تبقى فوق كل تهمة منطقية . لأننا رأينا ان الأرض ـ منظوراً اليها بوضعها الطبيعي الذي هي عليه حين تسلمت الانسانية هذه الهبة من الله تعالى ـ ، ليست ملكاً او حقاً لأي فرد من الأفراد ، وإنما هي ملك الامام ـ باعتبار المنصب لا الشخص ـ ولا تزول ـ بموجب النظرية الاقتصادية للاسلام عن الأرض ـ ملكية الامام لها ، ولا تصبح الأرض ملكاً للفرد بالعنف والاستيلاء ، بل وحتى بالإحياء ، وإنما يعتبر الاحياء مصدراً لحق الفرد في الأرض فاذا بادر شخص بصورة مشروعة الى احياء مساحة من الأرض ، وأنفق فيها جهوده ، كان من الظلم ان يساوى في الحقوق بينه وبين سائر الافراد ، الذين لم يمنحوا تلك الأرض شيئاً من جهودهم ، بل وجب اعتباره أولى من غيره بالأرض والانتفاع بها .

فالاسلام يمنح العامل في الأرض حقاً يجعله أولى من غيره ويسمح من الناحية النظرية للامام بفرض الضريبة او الطسق عليه ، لتساهم الانسانية

الصالحة كلها في الاستفادة من الأرض ، عن طريق الانتفاع بهذا الطسق .

ولما كان الحق في نظر الاسلام يقوم على أساس العمل ، الذي أنفقه الفرد على الأرض ، فهو يزول ـ بطبيعة الحال ـ إذا استهلكت الارض ذلك العمل ، وتطلبت المزيد من الجهد ، لمواصلة نشاطها وانتاجها ، فامتنع صاحب الأرض من عمرانهاوأهملها حتى خربت ، والارض ـ في هذهالحالة ـ تنقطع صلتها بالفرد الذي كان يمارسها ، لزوال المبرر الشرعي الذي كان يستمد منه حقه الخاص فيها ، وهو عمله المتجسد في عمران الأرض وحياتها .

□ ـــــــــ العنصر السياسي في ملكية الأرض :

والآن وقد استوعبنا النظرية الاقتصادية للاسلام نحو الأرض ، يتحتم علينا ان نبرز العنصر السياسي ، الذي يكمن في نظرة الاسلام العامة الى الأرض ، فان الاسلام قد اعترف الى جانب الاحياء ، الذي هو عمل اقتصادي بطبيعته . . بالعمل السياسي . والعمل السياسي الذي يتجسد في الأرض ويمنح العامل حقاً فيها ، هو العمل الذي يتم بموجبه ضم الأرض الى حوزة الاسلام ، وجعلها مساهمة بالفعل في الحياة الاسلامية ، وتوفير إمكاناتها المادية .

وفي الواقع : ان مساهمة الأرض فعلاً في الحياة الاسلامية وتوفير إمكاناتها المادية ، تنشأ تارة عن سبب اقتصادي ، وهو عملية الاحياء التي ينفقها الفرد ، على أرض داخلة في حوزة الاسلام ، لتدب فيها الحياة وتساهم في الانتاج ، كما تنشأ ـ تارة أخرى ـ عن سبب سياسي ، وهو العمل الذي يتم بموجبه ، ضم أرض حية عامرة الى حوزة الاسلام . وكل من العملين له اعتباره الخاص في الاسلام .

وهذا العمل الذي ينتج ضم أرض حية عامرة الى حوزة الاسلام على نوعين : لأن الأرض تارة تفتح فتحاً جهادياً ، على يد جيش الدعوة ، وأخرى يسلم عليها أهلها طوعاً .

فان كان ضم الأرض الى حوزة الاسلام ، ومساهمتها في الحياة الاسلامية

نتيجة للفتح ، فالعمل السياسي هنا يعتبر عمل الأمة ، لا عمل فرد من الأفراد ، ولذلك تكون الأمة هي صاحبة الأرض ، ويطبق على الأرض - لأجل ذلك - مبدأ الملكية العامة .

وإن كان ضم الأرض العامرة، واسهامها في الحياة الاسلامية ، عن طريق اسلام أهلها عليها ، كان العمل السياسي هنا عمل الافراد ، لا عمل الأمة . ولأجل ذلك اعترف الاسلام هنا بحقهم في الأرض العامرة، التي أسلموا عليها ، وسمح لهم بالاحتفاظ بها .

وهكذا نعرف . ان العمل السياسي يقوم بدور ، في النظرة الاسلامية العامة الى الأرض ، ولكنه لا ينتزع طابع اللافردية في الملكية ، إذا كان عملاً جماعياً ، تشترك فيه الامة بمختلف ألوان الاشتراك ، كالفتح ، بل تصبح الأرض عندئذ ملكاً عاماً للامة . والملكية العامة للامة تتفق في الجوهر والمغزى الاجتماعي مع ملكية الدولة ، وان كانت ملكية الدولة أرحب منها وأوسع ، لأن ملكية الأمة بالرغم من كونها عامة داخل نطاق الامة ، لكنها خاصة بالأمة على أي حال ، ولا يجوز استخدامها إلا في مصالحها العامة . واما ملكية الدولة ، فيمكن للامام استثمارها في نطاق اوسع . فالعمل السياسي الجماعي بالنسبة الى الأراضي العامرة التي فتحها المسلمون ، أنتج وضعها في نطاق إسلامي ، بدلاً عن نطاق إنساني أوسع ، ولم يخرجها عن طابع اللافردية في الملكية على أي حال وإنما تخرج الأرض عن هذا الطابع ، وتخضع لمبدأ الملكية الخاصة ، حين يكون العمل السياسي عملاً فردياً ، كإسلام الافراد على أراضيهم طوعاً .

وفي هذا الضوء نعرف . ان المجال الاساسي للملكية الخاصة لرقبة الأرض في التشريع الاسلامي . . هو ذلك القسم من الأرض ، الذي كان ملكاً لأصحابه ، وفقاً لأنظمة عاشوها قبل الإسلام ، ثم استجابوا للدعوة ودخلوا في الاسلام طوعاً او صالحوها ، فان الشريعة تحترم ملكياتهم ، وتقرهم على أموالهم .

واما في غير هذا المجال ، فالأرض تعتبر ملكاً للامام . ولا تعترف

الشريعة بتملك الفرد لرقبتها ، وإنما يمكن للفرد الحصول على حق خاص فيها ، عن طريق الاعمار والاستثمار ، كما مر في رأي الشيخ الطوسي . وهذا الحق وإن كان لا يختلف عملياً في واقعنا المعاش عن الملكية ، ولكنه يختلف عنها نظرياً ، لأن الفرد ما دام لا يملك رقبة الأرض ، ولا ينتزعها من نطاق ملكية الامام فللامام ان يفرض عليه الخراج ، كما قرره الشيخ الطوسي وان كنا غير مسؤولين فعلاً عن هذا الخراج من الناحية العملية ، لأجل اخبار التحليل التي رفعته بصورة استثنائية ، مع اعترافها به نظرياً .

فالشريعة على الصعيد النظري إذن لم تعترف بالملكية الخاصة لرقبة الأرض ، إلا في حدوود احترامها للملكيات الثابتة في الأرض ، قبل دخولها في حوزة الاسلام طوعاً وصلحاً .

ويمكننا بسهولة ان نجد المبررات السياسية لهذا الاعتراف ، إذا ربطناه باعتبارات الدعوة ومصلحتها الرئيسية ، بدلاً عن ربطه بالمضمون الإقتصادي للنظرة الاسلامية . لأن اولئك الذين أسلموا على أراضيهم طوعاً ، او دخلوا في حوزة الاسلام صلحاً ، كان من الضروري ان تترك المساحات التي عمروها في أيديهم ، وان لا يطالبوا بتقديمها الى دولة الدعوة ، التي دخلوا فيها او انضموا الى سلطانها ، وإلا لشكّل ذلك عقبة كبيرة في وجه الدعوة وامتدادها في مختلف مراحلها .

وبالرغم من إعطاء الاسلام لهؤلاء حق الملكية الخاصة ، فانه لم يمنحها بشكل مطلق ، وإنما حددها باستمرار هؤلاء الافراد في استثمار أراضيهم ، والعمل لاسهامها في الحياة الاسلامية . واما إذا أهملوا الأرض حتى خربت فان عدداً من الفقهاء كابن البراج وابن حمزة يرى انها تعود عندئذ ملكاً للامة .

□ ———— نظرة الاسلام في ضوء جديد :

ويمكننا ان نتجاوز ما وصلنا اليه من استنتاجات حتى الآن عن نظرة الاسلام التشريعية الى الأرض لنضع هذه النظرة في إطار أكثر اتساقاً على ضوء بعض المواقف الفقهية الخاصة من النصوص ويتمثل ذلك في المحاولة التالية :

إننا لاحظنا قبل لحظات ان الأرض حينما ينظر اليها ضمن وضعها الطبيعي وبصورة مستقلة عن الاعتبارات السياسية تعتبر اسلامياً ملكاً للدولة لأنها إما ميتة بطبيعتها او حية ، وكلا القسمين ملك للامام . كما رأينا ان الفرد بممارسة الاحياء للارض الميتة يكتسب حقاً خاصاً يجعله أولى بها من الآخرين ما دامت حية ، وبممارسته للانتفاع بالأرض العامرة يكتسب حقاً يجعله أولى بالانتفاع بها ما دام مواصلاً لذلك .

والآن نريد ان نجد ما إذا كانت هناك تعديلات يجب إدخالها على هذه الصورة التشريعية وما هي حدود هذه التعديلات ، وذلك ضمن النقاط التالية :

أولاً : الأرض المفتوحة عنوة العامرة حين الفتح .

وقد تقدم ان هذه الأرض يحكم بأنها ملك عام للمسلمين ولهذا قلنا إنها تدخل في نطاق الملكية العامة للأمة لا في نطاق ملكية الدولة . ولكن يمكن ان نقول بهذا الصدد ان هذه الأرض إذا نظرنا اليها قبل الفتح نجد انها أرض ميتة قد أحياها كافر فتكون رقبتها على ضوء ما تقدم ملكاً للامام او الدولة وللكافر المحيي لها او لمن انتقلت اليه من المحيي حق الاحياء ، والروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) بشأن الأرض المفتوحة وانها للمسلمين لا يفهم منها سوى ان ما كان للكافر من حق في الأرض ينتقل بالفتح الى الأمة ويصبح حقاً عاماً ولا تدل على ان حق الامام يسقط بالفتح لأن المسلمين إنما يغنمون من أعدائهم لا من إمامهم ، وعلى هذا فسوف تظل رقبة الأرض ملكاً للامام ويتحول ما فيها من حق خاص الى حق عام للأمة .

ثانياً : الأرض التي أسلم أهلها عليها طوعاً .

وقد تقدم ان هذه الأرض ملك خاص لأصحابها غير ان بالإمكان القول بأن الروايات الواردة لبيان حكم هذه الأرض كانت متجهة الى الأمر بتركها في أيدي أصحابها في مقابل ما يصنع بالأرض المفتوحة من تجريد أصحابها من حقوقهم فيها فما يترك لمن أسلم طوعاً هو نفس ما ينتزع من حق ممن قهر عنوة

وهذا هو الحق الخاص دون ملكية رقبة الأرض . وبكلمة أخرى : ان الأرض قبل اسلام أهلها عليها طوعاً كانت ملكاً للدولة بحكم دليل الانفال وكان لصاحبها حق خاص فيها هو حق الاحياء والاسلام يحقن ماله من حقوق لا أنه يمنحه من الحقوق ما لم يكن له وعليه فيظل محتفظاً بحق الاحياء مع بقاء الأرض ملكاً للدولة ، ولهذا وجدنا انه إذا أخل بواجبه وأهمل الأرض ولم يعمرها كان على الامام ان يبادر الى الاستيلاء عليها واستثمارها لأن رقبتها لا تزال ضمن نطاق ملكية الدولة .

ثالثاً : الأرض التي صولح أهلها على ان تكون لهم .

وهنا في الحقيقة عقد تنقل الدولة بموجبه ملكية هذه الأرض الى المصالحين في مقابل امتيازات معينة تكسبها كالجزية مثلاً ، وقد سبق ان الأراضي التي تملكها الدولة تعتبر من الأموال الخاصة للدولة التي يمكن لها ان تتصرف فيها بمعاوضة ونحوها . ولكن عقد الصلح هذا عقد سياسي بطبيعته وليس عقد معاوضة فهو لا يعني حقاً اسقاط ملكية الدولة او النبي والامام لرقبة الأرض ونقلها اليهم وإنما يعني رفع اليد عن أرضهم وتركها لهم في مقابل امتيازات معينة ، ووجوب الوفاء بهذا العقد يحتم على الامام الا يفرض عليهم أجرة في مقابل انتفاعهم بالأرض وهذا غير نقل ملكية الرقبة ، فالمصالحة على ان تكون الأرض لهم تعني المدلول العملي لهذه العبارة ، لا المدلول التشريعي ، لأن المدلول العملي هو كل ما يهم الكفار المصالحين ، فهي نظير عقد الذمة الذي هو عقد سياسي تتنازل فيه الدولة عن جباية الزكاة والخمس من الذمي في مقابل إعطاء الجزية فان هذا لا يعني سقوط الزكاة عن الكافر من الوجهة التشريعية وإنما يعني الزام الدولة بأن لا تمارس جباية هذه الضريبة وان كانت ثابتة تشريعاً .

فإذا تم كل ما تقدم أمكن القول بأن الأرض كلها ملك الدولة او المنصب الذي يمثله النبي او الامام ولا استثناء لذلك إطلاقاً وعلى هذا الضوء نفهم قول الإمام علي في رواية أبي خالد الكابلي عن محمد بن علي الباقر (ع) عنه (ع) : (والأرض كلها لنا فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤد

خراجها الى الامام)[1] . . . .

فالمبدأ في الأرض هو ملكية الدولة والى جانب هذا المبدأ يوجد حق الاحياء وهو الحق الذي يجعل المحيي او من انتقلت اليه الأرض من المحيي اولى بالأرض من غيره وهذا الحق يكسبه الفرد إذا مارس الاحياء في حالة عدم منع الامام منه سواء كان مسلماً او كافراً ويكون حقاً خاصاً غير انه إذا كان كافراً واحتل المسلمون أرضه عنوة في حرب جهادية تحوّل هذا الحق الخاص الى حق عام وأصبح قائماً بالامة الاسلامية ككل .

واذا لوحظ ان الأرض الخراجية لا يجوز للامام اخراجها عن كونها خراجية ببيع رقبتها او هبتها أمكن القول بأن هذا الحق العام وان كان لا يقطع صلة الدولة برقبة الأرض وملكيتها لها ولكنه يحوّل الأرض من الأموال الخاصة للدولة الى الأموال العامة لها التي لا بد ان تستثمرها في المصالح المقررة لها مع الاحتفاظ بها . وهذا ما يؤكده التعبير عن الأرض الخراجية بأنها موقوفة ولأجل ذلك سوف نعبر بالملكية العامة عن كل حالة من هذا القبيل تمييزاً لها عن حالات ملكية الدولة البحتة وهي حالات كون الرقبة ملكاً للدولة مع عدم وجود حق عام من هذا النوع .

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي . باب ٢ من أبواب احياء الموات ص ١٤٣ ج٢ من (الطبعة الحديدة) .

المَواد الأوليّة في الأرض

تـأتي المواد الأوليـة ، التي تحويهـا الـطبقـة اليـابسـة في الأرض ، والثـروات المعـدنية المـوجودة فيهـا . . بعد الأرض مبـاشـرة في الأهميـة ، وخـطورة الـدور الـذي تمارسـه في حياة الإنسـان الإنتاجيـة والاقتصاديـة ، لأن كل مـا يتمتع بـه الإنسان في الحقيقة ، من سلع وطيبات ماديـة ، مردهـا في النهايـة الى الأرض ، ومـا تزخـر به من مـواد وثروات معـدنية ، ولـذلك كـانت جل فـروع الصناعـة تعتمـد وتتـوقف عـلى الصنـاعـات الاستخـراجيـة ، التي يمـارس الإنسـان فيهـا الحصول على تلك المواد والمعادن .

ويقسم الفقهاء عادة المعادن الى قسمين : وهما المعادن الظاهرة ، والمعادن الباطنة .

فالمعادن الـظاهرة هي : المـواد التي لا تحتاج الى مـزيد عمـل وتطويـر لكي تبدو على حقيقتها ، ويتجلى جـوهرهـا المعدني ، كـالملح والنفط مثلاً . فنحن إذا نفـذنا الى آبـار النفط ، فسوف نجـد المعدن بـوجهه الحقيقي ، ولن نحتـاج الى جهد في تحويله الى نفط وان كنا بحاجـة الى جهود كبيـرة ، في الوصـول الى آبار النفط واكتشافها ، وفي تصفية النفط بعد ذلك .

فـالمعدن الـظاهـر في العـرف الفقهي ، ليس هـو مـا يبـدو من معنى اللفظ لغة ، اي الظاهر الذي لا يحتاج الى حفر ومؤنـة في التوصـل اليه ، بـل هو كـل معـدن تكون طبيعتـه المعدنيـة بـارزة ، سـواء احتـاج الانسـان الى حفـر وجهـد كبـير ، للوصول الى آبـاره وعيونـه في أعماق الـطبيعة ، او وجـده بيسر وسهولـة على سطح الأرض .

واما المعادن الباطنية فهي : كل معدن احتاج في إبراز خصائصه المعدنية الى عمل وتطوير ، كالحديد والذهب . فإن مناجم الحديد والذهب ، لا تحتوي على حديد او ذهب ناجز ، ينتظر ان يصل الانسان الى أعماقه ليأخذ منه ما شاء ، وإنما تضم تلك المناجم مواداً يجب ان ينفق عليها كثير من الجهد والعمل ، لكي تصبح حديداً وذهباً ، كما يفهمه ممارسو الحديد والذهب .

فظهور المعدن وبطونه في المصطلح الفقهي ، يرتبطان بطبيعة المادة ودرجة انجاز الطبيعة لها ، لا بمكانها ووجودها قريباً من سطح الأرض ، او في أعماقها وأغوارها .

وقد قال العلامة الحلي في التذكرة ، لإيضاح هذا المصطلح الفقهي الذي شرحناه : « ان المراد بالظاهر : ما يبدو جوهرها من غير عمل ، وإنما السعي والعمل لتحصيله ، اما سهلاً او متعباً ، ولا يفتقر الى إظهار ، كالملح ، والنفط ، والقار ، والقطران ، والموميا ، والكبريت ، وأحجار الرحى ، والبرمة ، والكحل ، والياقوت ، ومقالع الطين ، وأشباهها . والمعادن الباطنة هي : التي لا تظهر الا بالعمل ، ولا يوصل اليها الا بعد المعالجة والمؤونة عليها . كمعادن الذهب ، والفضة ، والحديد ، والنحاس ، والرصاص . . الخ » .

□ المعادن الظاهرة :

اما المعادن الظاهرة - كالملح والنفط - فالرأي الفقهي السائد فيها هو : انها من المشتركات العامة بين كل الناس . فلا يعترف الإسلام لأحد بالاختصاص بها ، وتملكها ملكية خاصة ، لأنها مندرجة عنده ضمن نطاق الملكية العامة ، وخاضعة لهذا المبدأ وإنما يسمح للأفراد بالحصول على قدر حاجتهم من تلك الثروة المعدنية ، دون ان يستأثروا بها ، او يتملكوا ينابيعها الطبيعية .

وعلى هذا الأساس يصبح للدولة وحدها - او للامام بوصفه ولي أمر الناس ، الذين يملكون تلك الثروات الطبيعية ملكية عامة - ان يستثمرها بقدر ما توفره الشروط المادية للانتاج والاستخراج ، من إمكانات ، ويضع ثمارها

في خدمة الناس .

واما المشاريع الخاصة التي يحتكر فيها الأفراد استثمار المعادن ، فتمنع منعاً باتاً . ولو مارست تلك المشاريع العمل والحفر ، للوصول الى المعدن ، واكتشافه في أعماق الأرض .. لم يكن لها حق تملك المعدن ، وإخراجه عن نطاق الملكية العامة ، وإنما يسمح لكل مشروع فردي بالحصول على قدر حاجة الفرد الخاصة ، من تلك المادة المعدنية .

وقد قال العلامة الحلي في التذكرة ـ توضيحاً لهذا المبدأ التشريعي في المعادن الظاهرة ، بعد ان استعرض أمثلة كثيرة لها ـ : « ان هذه المعادن لا يملكها أحد بالإحياء والعمارة ، وان أراد بها (النيل) اجماعاً »[1] . ويعني (بالنيل) : الطبقة التي تحتوي على المعدن من الأرض . أي ان الفرد لا يسمح له بتملك تلك المعادن ، ولو حفر حتى وصل الى آبار النفط ، أي الى الطبقة المعدنية في أعماق الأرض .

وقال أيضاً في القواعد ـ عند الحديث عن المعادن الظاهرة ـ ما يلي : « المعادن وهي قسمان : ظاهرة وباطنة . اما الظاهرة ، وهي التي لا تفتقر في الوصلة اليها الى مؤونة ، كالملح والنفط ، والكبريت ، والقار ، والموميا ، والكحل والبرام ، والياقوت ، ... إلا قرب اشتراك المسلمين فيها ، فحينئذ لا تملك بالإحياء ، ولا يختص بها المحجّر، ولا يجوز إقطاعها، ولا يختص المقطع بها . والسابق الى موضع منه لا يزعج قبل قضاء وطره . فان تسابق اثنان أقرع مع تعذر الجمع ، ويحتمل القسمة ، وتقديم الأحوج »[2].

وقد نصت على مبدأ الملكية العامة ، وعدم السماح بالملكية الخاصة للمعادن الظاهرة ، كثير من المصادر الفقهية ، كالمبسوط ، والمهذب ، والسرائر والتحرير ، والدروس ، واللمعة ، والروضة [3].

---

(١) تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي الحسن بن يوسف المجلد الثاني .

(٢) قواعد الاحكام للعلامة الحلي ص ٢٢٢ من الطبعة الحجرية كتاب احياء الموات المطلب الثاني .

(٣) لاحظ في ذلك مفتاح الكرامة للسيد العاملي ج ٧ ص ٢٩ .

وجاء في جامع الشرائع والإيضاح : (انه لو قام الفرد لأخذ الزيادة عن حاجته منع)(١) .

وفي المبسوط ، والسرائر ، والشرائع ، والارشاد ، واللمعة ، ما يؤكد هذا المنع ، إذ جاء في هذه المصادر : ان من سبق أخذ قدر حاجته(٢) .

وقال العلامة في التذكرة : « ان هذا هو رأي أكثر أصحابنا ، ولم يبينوا لنا حاجة يومه او سنته »(٣) .

ويريد بذلك ، ان الفقهاء منعوا من أخذ الزائد على قدر الحاجة ، ولم يحددوا الحاجة التي تسوّغ الأخذ ، هل هي حاجة اليوم او السنة ؟ . وفي هذا تبلغ الشريعة قمة الصراحة ، في التأكيد على عدم جواز الاستغلال الفردي ، لتلك الثروات الطبيعية .

وجاء في متن نهاية المحتاج الى شرح المنهاج : ان المعدن الظاهر وهو ما يخرج بلا علاج كنفط وكبريت لا يملك ولا يثبت فيه اختصاص بتحجير ولا اقطاع فان ضاق نيله قدم السابق بقدر حاجته فان طلب زيادة فالأصح إزعاجه(٤) .

وقال الشافعي يوضح حكم المعادن الظاهرة : وأصل المعادن صنفان ما كان ظاهراً كالملح في الجبال تنتابه الناس فهذا لا يصلح لأحد ان يقطعه بحال والناس فيه شرع وهكذا النهر والماء الظاهر والنبات فيها لا يملك لأحد ، وقد سأل الأبيض بن حمال النبي (ص) ان يقطعه ملح مأرب فأقطعه إياه او أراده . فقيل له : إنه كالماء العد فقال : فلا إذن : قال : ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفط او قير او كبريت او موميا او حجارة ظاهرة في غير ذلك أحد فهو كالماء والكلأ الناس فيه سواء(٥) .

---

(١) مفتاح الكرامة ج ٧ ص ٤٣ .

(٢) مفتاح الكرامة ج ٧ ص ٤٣ .

(٣) تذكرة الفقهاء ج ٢ كتاب احياء الموات المطلب الثاني .

(٤) نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ج ٥ ص ٣٤٦ .

(٥) الام ج ٢ ص ١٣١ .

وقال الماوردي في الأحكام السلطانية يتحدث عن المعادن الظاهرة : فأما الظاهرة فهي ما كان جوهرها المستودع فيها بارزاً كمعادن الكحل والملح والقار والنفط وهو كالماء الذي لا يجوز إقطاعه والناس فيه سواء يأخذه من ورد اليه . . فان اقطعت هذه المعادن الظاهرة لم يكن لإقطاعها حكم وكان المقطع وغيره فيها سواء وجميع من ورد اليها أسوة مشتركون فيها فإن منعهم المقطع منها كان بالمنع متعدياً[1] .

فالمعادن الظاهرة في ضوء ما قدمناه من النصوص الفقهية خاضعة لمبدأ الملكية العامة . والملكية العامة هنا تختلف عن الملكية العامة لأراضي الفتح العامرة ، التي سبق الحديث عنها ، لأن الملكية العامة لتلك الأرض كانت نتيجة لعمل سياسي قامت به الأمة وهو الفتح ، فلم تكن لتنفتح لأكثر من ذلك ، فهي ملكية عامة للامة الإسلامية . واما المعادن هنا ، فالناس فيها جميعاً سواء ، بموجب كثير من المصادر الفقهية ، التي جاء التعبير فيها بكلمة الناس بدلاً عن كلمة المسلمين ، كما في المبسوط ، والمهذب ، والوسيلة ، والسرائر والأم .. إذ لا دليل في رأي أصحاب هذه المصادر على اختصاص المسلمين بالمعادن ، فهي إذن ملك عام للمسلمين ، ولكل من يعيش في كنفهم .

◻ المعادن الباطنة

واما المعادن الباطنة : وهي في العرف الفقهي كما عرفنا ، كل معدن لا ينجز بشكله الكامل الا بالعمل ، كالذهب الذي لا يصبح ذهباً الا بالعمل والتطوير . . فهذه بدورها أيضاً نوعان ، لأن المادة المعدنية من هذا القبيل قد توجد قريباً من سطح ، وقد توجد في أعماقها بشكل لا يمكن الوصول اليها ، بدون حفر وجهد كبير .

---

(١) الاحكام السلطانية لابي الحسن علي بن محمد الماوردي ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

□ ـــــــــــــ المعادن الباطنة القريبة من سطح الأرض :

اما ما كان من المعادن الباطنة قريباً من سطح الأرض ، فهو كالمعادن الظاهرة التي مرت بنا أحكامها الآن .

قال العلامة الحلي في التذكرة : « فالمعادن الباطنة إما تكون ظاهرة ـ اي قريبة من سطح الأرض او في متناول اليد ـ أولا ، فإن كانت ظاهرة لم تملك بالإحياء أيضاً ، كما تقدم في المعادن الظاهرة »[1] .

والشيء نفسه ذكره ابن قدامة حيث كتب يقول : (إن المعادن الظاهرة وهي التي يوصل إليها من غير مؤونة ينتابها الناس وينتفعون بها . لا تملك بالاحياء ولا يجوز اقطاعها لأحد من الناس ولا احتجازها دون المسلمين . . . فاما المعادن الباطنة وهي التي لا يوصل اليها الا بالعمل والمؤونة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبلور والفيروزج فاذا كانت ظاهرة لم تملك أيضاً بالاحياء)[2] .

فالإسلام لا يسمح في المواد المعدنية التي تقع قريباً من سطح الأرض بتملكها، وهي في مكانها ملكية خاصة، وإنما يأذن لكل فرد ان يمتلك الكمية التي يأخذها ويحوزها من تلك المواد ، على ان لا تتجاوز الكمية حداً معقولاً ، ولا تبلغ الدرجة التي يصبح استيلاء الفرد عليها وحيازته لها سبباً للضرر الاجتماعي ، والضيق على الآخرين ، كما نص على ذلك الفقيه الاصفهاني في الوسيلة . لأننا لا نملك نصاً صحيحاً من الشريعة ، يدل على ان الحيازة ـ دائماً وفي جميع الأحوال ـ تكون سبباً لملكية الثروة المعدنية المحازة ، مهما كان قدر تلك الثروة ، ومدى أثر حيازتها على الآخرين . وإنما الشيء الوحيد الذي نعلمه هو ، ان الناس كانوا قد اعتادوا في عصر التشريع على إشباع حاجاتهم ، من المواد المعدنية التي توجد على سطح الأرض أو قريباً منه ،

---

(١) تذكرة الفقهاء المجلد الثاني في كتاب احياء الموات المطلب الثاني .

(٢) المغني لابن قدامة ج ٥ ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨ .

بحيازة كميات من تلك المواد لسد حاجاتهم . وكانت الكميات ضئيلة بطبيعة الحال ، تبعاً لانخفاض امكاناتهم الاستخراجية والإنتاجية . وهذه العادة التي سمحت بها الشريعة وقتئذ ، لا يمكن ان تصبح دليلاً على سماح الشريعة بتملك الفرد لما يحوزه من الكميات وإن اختلفت حيازته في الكم - أي في قدر المادة المحازة - وفي الكيف - أي أثر الحيازة على الآخرين - عن الحيازة التي جرت عليها عادة الناس في عصر التشريع .

وحتى الآن ، وفي حدود المعادن الظاهرة - بالمعنى الفقهي - والمعادن الباطنة القريبة من سطح الأرض . . نجد ان الفقهاء لم يسمحوا بالملكية الخاصة لرقبة المعدن ، وإنما أجازوا للفرد ان يأخذ من تلك المعادن ، القدر المعقول من حاجته . وبذلك ترك مجال استثمار هذه الثروات الطبيعية في نطاق اوسع . بدلاً عن ممارسة المشاريع الفردية الخاصة لها على سبيل الاحتكار .

□ ـــــــــــــ المعادن الباطنة المستترة :

واما المعادن الباطنة ، التي تختفي في أعماق الأرض فهي تتطلب نوعين من الجهود :

أحدهما : جهد التفتيش والحفر ، للوصل الى طبقاتها في أغوار الأرض .

والآخر :الجهد الذي يبذل على نفس المادة لتطويرها ، وإبراز خصائصها المعدنية ، وذلك كمعادن الذهب والحديد . ولنطلق على هذه الفئة من المعادن اسم : (المعادن الباطنة المستترة) .

وهذه المعادن الباطنة المستترة ،تتقاذفها عدة نظريات في الفقه الإسلامي ، فهناك من يرى انها ملك الدولة ، او الإمام باعتبار المنصب لا الشخص ، كالكليني والقمي ، والمفيد ، والديلمي ، والقاضي ، وغيرهم إيماناً منهم بأن المعادن من الأنفال ، والأنفال ملك الدولة . وهناك من يرى انها من المشتركات العامة ، التي يملكها الناس جميعاً ملكية عامة ، كما نقل عن الإمام الشافعي وعن كثير من العلماء الحنابلة .

وقد ذكر الماوردي الفقيه الشافعي : انه أحد القولين في المسألة إذ كتب يقول : وأما المعادن الباطنة فهي ما كان جوهرها مستكناً فيها لا يوصل اليه إلا بالعمل كمعادن الذهب والفضة والصفر والحديد فهذه وما أشبهها معادن باطنة سواء احتاج المأخوذ منها الى سبك وتخليص او لم يحتج . وفي جواز اقطاعها قولان أحدهما لا يجوز كالمعادن الظاهرة وكل الناس فيها شرع[1] .

كما يبدو من ابن قدامة الفقيه الحنبلي ان المعادن الباطنية المستترة هي من المشتركات العامة أيضاً في ظاهر المذهب الحنبلي وظاهر مذهب الشافعي فلا فرق بينها وبين المعادن الظاهرة او الباطنة غير المستترة من هذه الناحية[2] .

وليس من المهم فعلاً ، بالنسبة الى عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي التي نمارسها ، ان ندرس الشكل التشريعي لملكية هذه المعادن ، وهل هو شكل الملكية العامة او ملكية الدولة ، او أي شكل آخر ؟ . . . ما دام من المسلّم به ان هذه المعادن بحسب وضعها الطبيعي ذات طابع اجتماعي عام ، ولا يختص بها فرد دون فرد . فتبقى دراسة نوع الملكية بحثاً شكلياً ، لا يتصل بأهدافنا فعلاً . وإنما المهم الجدير بالبحث ، ان نعرف ما إذا كان الاسلام يسمح بخروج معدن الذهب والفضة مثلاً عن حقل الثروات العامة ، ويمنح الفرد الذي حفر الأرض المعدنية واكتشف المادة ، ملكية المعدن الذي اكتشفه .

ونحن قد رأينا في المعادن الظاهرة ، والمعادن الباطنة التي تقرب من سطح الأرض ، ان الشريعة - في رأي جمهور الفقهاء - لم تسمح بتملكها ملكية خاصة ، وإنما أجازت لكل فرد ان يأخذ من مواردها المعدنية وفقاً لحاجته ، دون إضرار بالآخرين . فمن الضروري ان نعرف موقف الشريعة من المعادن الباطنة المستترة ، ونتبين مدى اتفاقه او اختلافه ، مع موقفها من المعادن الأخرى .

---

(١) الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٩٠ .

(٢) لاحظ المغني لابن قدامة ج ٥ ص ٤٦٨ .

فالمسألة إذن هي : هل يمكن للفرد ان يملك مناجم الذهب والحديد ، ملكية خاصة ، باكتشافها عن طريق الحفر ، او لا ؟

ويجيب كثير من الفقهاء على هذا السؤال بالإيجاب ، فهم يرون ان المعدن يملك بالاكتشاف خلال عمليات الحفر .

ويستندون في ذلك الى ان اكتشاف المعدن بالحفر ، لون من ألوان الإحياء ، والموارد الطبيعية تملك بالإحياء . كما انه أسلوب للحيازة ، والحيازة تعتبر سبباً لتملك ثروات الطبيعة على اختلافها .

ونحن حين ندرس هذا الرأي من الناحية المذهبية ، يجب ان لا نفصله عن التحفظات التي أحيط بها ، والحدود التي فرضت فيه على ملكية المعدن حين سمح بها لمن يكتشفه .

فملكية المعدن التي يظفر بها المكتشف ـ على هذا الرأي ـ لا تمتد في أعماق الأرض ، الى عروق المادة المعدنية وجذورها .

وإنما تشمل المادة التي كشف عنها الحفر . كما أنها لا تمتد أفقياً خارج حدود الحفرة ، التي أنشأها المكتشف ، إلا بالقدر الذي يتوقف عليه ممارسته لاستخراج المادة من الحفرة ، وهو ما يسمى فقهياً بحريم المعدن .

ومن الواضح ، ان هذه الأبعاد للملكية محدودة وضيقة الى حد كبير وتسمح لأي فرد آخر ان يمارس عمليات الحفر ، في موضع آخر من نفس ذلك المعدن ، ولو كان يمتص في الحقيقة نفس الينابيع والجذور ، التي يمتصها المكتشف الأول ، لأن الأول لا يملك العروق والينابيع .

وهذا التحديد في ملكية المعدن الباطن ، لدى القائلين بها ، واضح في عدة نصوص فقهية . فقد قال العلامة الحلي في القواعد : « لو حفر فبلغ المعدن ، لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أخرى . فإذا وصل ـ الغير ـ الى العرق ، لم يكن له ـ أي للحافر الأول ـ منعه ، لأنه يملك المكان الذي حفره وحريمه »[1] .

---

(١) قواعد الاحكام للعلامة الحلي ص ٢٢٢ .

وقال في التذكرة ـ وهو يحدد نطاق الملكية ـ : « واذا اتسع الحفر ، ولم يوجد النيل الا في الوسط ، او بعض الأطراف ، لم يقتصر الملك على محل النيل ، بل كما يملكه يملك ما حواليه ، ما يليق بحريمه ، وهو قدر ما تقف الأعوان والدواب .

ومن جواز ذلك الحفر ـ أي من حفر في موضع آخر ـ لم يمنع ، وإن وصل الى العرق ، سواء قلنا ان المعدن يملك بحفره او لم نقل . لأنه لو كان يملك ، فإنما يملك المكان الذي حفره ، واما العرق الذي في الأرض فلا يملكه»[1].

وهذه النصوص تحدد الملكية ، ضمن حدود الحفرة وما حواليها ، بالقدر الذي يتيح ممارسة استخراج المادة منها . ولا تعترف بامتدادها ، عمودياً وأفقياً ، أكثر من ذلك .

ونحن إذا جمعنا الى هذا التحديد ، الذي يقرره القائلون بملكية المعدن من الفقهاء مبدأ عدم جواز التعطيل ، الذي يمنع الأفراد الممارسين للحفر وعملية الكشف ، من تجميد المعدن وتعطيله ، ويحكم بانتزاعه منهم إذا هجروه وعطلوه .

إذا جمعنا بين كل هذه التحفظات ، وجدنا القول بالملكية ، الذي يسمح للفرد بتملك المعدن ضمن تلك الحدود ، في قوة إنكار الملكية الخاصة للمناجم ، من ناحية النتائج الحاسمة ، والأضواء التي يلقيها على البحث النظري في الاقتصاد الإسلامي . لأن الفرد بحكم تلك التحفظات ، لايسمح له إلا بتملك المادة المعدنية الواقعة في حدود حفرياته فقط ويواجه منذ البدء في العمل ، تهديداً بانتزاع المعدن منه إذا حجر المنجم ، وقطع العمل ، وجمد الثروة المعدنية .

وهذا النوع من الملكية ، يختلف بكل وضوح عن ملكية المرافق الطبيعية في المذهب الرأسمالي ، لأن هذا النوع من الملكية لا يتجاوز كثيراً عن كونه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل بين الناس ، ولا يمكن ان يؤدي الى إنشاء

---

(١) تذكرة الفقهاء المجلد الثاني كتاب احياء الموات المطلب الثاني .

مشاريع فردية احتكارية ، كالمشاريع التي تسود المجتمع الرأسمالي ولا يمكن ان يكون أداة للسيطرة على مرافق الطبيعة ، واحتكار المناجم ، وما تضم من ثروات .

وخلافاً للقول بالملكية ، يوجد اتجاه فقهي آخر ، ينكر تملك الفرد للمعدن ، ضمن تلك الحدود التي اعترف بها الفقهاء ، القائلون بالملكية .

وقد جاء في متن نهاية المحتاج الى شرح المنهاج قوله : (والمعدن الباطن وهو ما لا يخرج الا بعلاج كذهب وفضة وحديد ونحاس لا يملك بالحفر والعمل في الاظهر)[1] .

وجاء في المغني لابن قدامة الفقيه الحنبلي قوله عن المعادن : (وإن لم تكن ظاهرة فحفرها انسان وأظهرها لم تملك بذلك في ظاهر المذهب وظاهر مذهب الشافعي)[2] .

ويستمد هذا الاتجاه الفقهي مبررات الانكار ، من مناقشة أدلة الملكية ومستمسكات القائلين بها . فهو لا يقر هؤلاء على ان المكتشف للمعدن يملكه ، على أساس احيائه للمعدن بالاكتشاف ، او على أساس حيازته له وسيطرته عليه . لأن الاحياء لم يثبت في الشريعة حق خاص على أساسه ، إلا في الأرض ، للنص التشريعي القائل « من أحيى أرضاً فهي له » . والمعدن ليس أرضاً ، حتى يشمله النص ، بدليل ان الفقهاء حين بحثوا أحكام أراضي الفتح العامرة ، وقالوا : انها ملك عام للمسلمين ، لم يلحقوا معادن تلك الأراضي بها في هذه الملكية ، معترفين بأن المعدن ليس أرضاً .

كما ان الحيازة لا يوجد دليل في الشريعة ، على انها سبب لتملك المصادر الطبيعية .

وعلى ضوء هذا الاتجاه الفقهي ، لايتاح للفرد ان يملك شيئاً من المنجم ، ما دام في موضعه الطبيعي ، وإنما يملك المادة التي يستخرجها خاصة وهذا لا

---

(١) نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ج ٥ ص ٣٤٨ .

(٢) المغني لابن قدامة ج ٥ ص ٤٦٨ .

يعني ان علاقته بالمنجم ، لا تختلف من الناحية التشريعية عن علاقة أي فرد آخر ، بل هو بالرغم من أنه لا يملك المعدن ، يعتبر تشريعياً اولى من غيره بالاستفادة من المعدن ، وممارسة العمل فيه عن طريق الحفرة التي حفرها لاكتشافه ، لأنه هو الذي خلق فرصة الاستفادة من المعدن ، عن طريق تلك الحفرة التي انفق عليها جهده وعمله ، ونفذ منها الى المواد المعدنية في أعماق الأرض . فمن حقه ان يمنع الآخرين عن استغلال الحفرة ، في الحدود التي تزاحمه ، ولا يجوز لأي فرد آخر استخدام تلك الحفرة ، في سبيل الحصول على مواد معدنية ، بشكل يزاحم صاحب الحفرة .

وفي ضوء ما مر بنا من نصوص فقهية ونظريات عن المناجم ، يمكننا ان نستخلص : ان المناجم ـ في الرأي الفقهي السائد ـ من المشتركات العامة ، فهي تخضع لمبدأ الملكية العامة ، ولا يسمح للفرد بتملك عروقها وينابيعها المتوغلة في الأرض . واما تملك الفرد للمادة المعدنية في الأرض ، بالقدر الذي تمتد اليه أبعاد الحفرة عمودياً وأفقياً فهو موضع خلاف ، بين رأي فقهي سائد ، واتجاه فقهي آخر . ففي الرأي السائد فقهياً : يمنح الفرد حق تملك المعدن في تلك الحدود ، إذا كان المعدن باطناً مستتراً . وفي الاتجاه الفقهي المعاكس : يعطى الفرد حق تملك ما يستخرجه من المادة المعدنية فحسب ، ويعتبر أولى بالاستفادة من المعدن ، واستخدام حفرته في هذا السبيل من أي شخص آخر .

□ ———— هل تملك المعادن تبعاً للأرض ؟

كنا نريد بالمعادن حتى الآن : المناجم التي توجد في أرض حرة ، لا يختص بها أحد من الأفراد . وقد أسفر البحث عن النتيجة التي استخلصناها قبل لحظة . ويجب ان نلاحظ الآن ان هذه النتيجة ، هل تستوعب المناجم التي توجد في أرض يختص بها فرد معين ، او ان هذه المناجم تصبح ملكاً لذلك الفرد ، باعتبار وجودها في أرضه ؟ .

والحقيقة : أنا لا نجد مانعاً من تطبيق النتيجة التي أسفر عنها البحث على

هـذه المناجم ـ مـا لم يوجـد اجماع تعبـدي ـ لأن وجودهـا في أرض فـرد معـين ، ليس سبباً كافيـاً من الناحيـة الفقهية ، لتملك ذلـك الفرد لهـا ، لأننا عـرفنا في بحث سابق : ان اختصاص الفـرد بالأرض لا ينشـأ الا من أحد سببـين : وهما الإحياء ، ودخول الأرض في دار الإسلام بإسلام أهلها عليها طوعـاً ، فالإحيـاء ينتج حقاً للمحيي ، في الأرض التي أحياها وإسلام الشخص على أرضـه طوعـاً يجعـل الأرض ملكـاً لـه . وكـل من هـذين السببـين لا يمتـد اثـره الى المنـاجم المـوجـودة في أعمـاق الأرض ، وإنمـا يقتصر أثـره عـلى الأرض نفسهـا ، وفقـاً للدليل الشرعي الوارد بشأن كل منهما . فـالدليـل الشرعي بـالنسبة الى الاحيـاء هو النص التشريعي القائل : « ان من أحيـا أرضاً فهي لـه وهو أحق بهـا وعليه طسقهـا » . ومن الـواضـح ان هـذا النص يمنـح المحيي حقـاً في الأرض التي أحياها ، لا فيما تضم الأرض من ثروات لا تزال في الأعماق .

وامـا الدليـل الشرعي عـلى ملكيـة الفـرد للأرض التي أسلم عليهـا أهلهـا طـوعـاً ، فهـو ان الاسـلام يحقن الـدم والمـال ، فمن أسلم حقن دمـه وسلمت أمواله التي كان يملكها قبل الاسلام . وهـذا المبدأ ينـطبق على الأرض نفسهـا ، ولا ينـطبق عـلى المنـاجم التي تضمهـا ، لأن الشخص الـذي أسلم لم يكن قبـل اسـلامه يملك تلك المنـاجم فتحفظ له . وبكلمـة أخرى : ان مبـدأ حقن الـدم والمال بالاسلام ، لا يشرع ملكيـة جديـدة ، وإنما يحفظ للشخص بسبب دخـوله في الاسـلام ، ما كـان يملكـه من أمـوال قبـل ذلـك . وليست المنـاجم من تلك الأموال ليملكها بالاسلام ، وإنما يحفظ له اسلامه أرضه التي كانت لـه سابقـاً ، فيظل مالكاً لها بعد الاسلام ، ولا تنتزع منه .

ولا يـوجد في الشـريعة نص عـلى : ان ملكية الأرض تمتـد الى كل مـا فيها من ثروات .

وهكذا نعرف : ان بالامكان فقهيـاً ـ إذا لم يوجـد إجماع تعبـدي ـ القول ، بـأن المنـاجم التي تـوجـد في الأراضي المملوكـة او المختصـة ، ليست ملكـاً لأصحـاب الأراضي ، وإن وجب لـدى استثمـارهـا ان يـلاحظ حق صـاحب الأرض في أرضه لأن احياء تلك المنـاجم واستخراجهـا يتوقف عـلى التصرف في

الأرض .

ويبدو ان الامام مالك ذهب الى هـذا القول وأفتى بـأن المعدن الـذي يظهـر في أرض مملوكة لشخص لا يكون تـابعاً لـلارض بل هـو للامـام . فقد جـاء في مـواهب الجليل مـا يلي : (قـال ابن بشير : وإن وجـد في أرض مملوكـة لمـالـك معين ففيها ثلاثة أقوال :

أحدها : أنه للامام .

والثاني : لمالك الأرض .

والثـالث : إن كان عينـا للامـام وان كان غـير ذلك من الجـواهر فلمـالـك الأرض . وقال اللخمي : اختلف في معادن الذهب والفضة والحـديد والنحـاس والرصاص تـظهر في ملك الـرجل فقـال مالـك : الامر فيهـا للامـام يقطعـه لمن رآه)[1] .

◻ الاقطاع في الاسلام

توجد في مصطلحات الشريعة الاسـلامية ، فيـا يتصل بـالأراضي والمعادن كلمـة ، (الاقـطاع) . فنحن نجـد في كـلام كثـير من الفقهـاء القـول ، بـأن لـلامام اقـطاع هـذه الأرض ، او هـذا المعـدن . عـلى خـلاف بينهم في الحـدود المسموح بها من الاقطاع للامام .

وكلمـة : (الاقطاع) أشـربت في تاريـخ القرون الـوسطى ـ وبخـاصة في تـاريخ اوروبـا ـ بمفـاهيم ونـظم معينـة ، حتى أصبحت نتيجـة لـذلـك تثـير في الـذهن لدى استمـاعها كـل تلك المفاهيم والنـظم ، التي كانت تحـدد علاقـات المزارع بصاحب الأرض وتنـظم حقـوقهـا ، في العصـور التي سـاد فيهـا نـظام الاقطاع في أوروبا ، ومناطق مختلفة من العالم .

وفي الواقع : ان هذه الإثارة والاشـراط باعتبـارهما نتـاجاً لغـوياً لحضـارات ومـذاهب اجتماعيـة لم يعشها الاسـلام ولم يعرفهـا ـ سواء عـرفهـا المسلمـون في بعض أجزاء الوطن الاسلامي ، حينها فقـدوا أصالتهم وقـاعدتهم ، وانـدمجوا في

---

(١) مواهب الجليل للحطاب ج ٢ ص ٣٣٥ .

تيارات العالم الكافر اولا ـ فمن غير المعقول ان نحمّل الكلمة الاسلامية ، هذا النتاج اللغوي الغريب عنها .

ونحن لا نريد ولا يهمنا الحديث عن رواسب الكلمة التاريخية ، والتركة التي تحملتها نتيجة لعصور معينة من التاريخ الاسلامي ، لأننا لسنا بصدد المقارنة بين مدلولين للكلمة ، بل لا نجد مبرراً لهذه المقارنة اطلاقاً ، بين مفهوم الاقطاع في الاسلام ، ومفهومه الذي تعكسه النظم الاقطاعية على اللفظ ، لانقطاع الصلة بين المفهومين نظرياً كانفصال احدهما عن الآخر تاريخياً . وإنما نستهدف في هذا البحث شرح الكلمة ، من وجهة نظر الفقه الاسلامي ، من أجل تحديد الصورة الكاملة لاحكام الشريعة في التوزيع ، التي تتحدد وتتبلور خلال عملية الاكتشاف ، التي نمارسها في هذا الكتاب .

فالاقطاع كما يحدده الشيخ الطوسي في المبسوط وابن قدامة في المغني ، والماوردي في أحكامه والعلامة الحلي ، هو في الحقيقة : منح الامام لشخص من الأشخاص ، حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية ، التي يعتبر العمل فيها سبباً لتملكها او اكتساب حق خاص فيها[1] .

ولكي نستوعب هذا التعريف ، يجب ان نعرف : ان جميع مصادر الثروة

---

(١) فقد كتب الطوسي يقول : (إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية قطعة من الموات صار أحق به من غيره باقطاع السلطان اياه بلا خلاف ، وكذلك إذا تحجر أرضاً من الموات والتحجير ان يؤثر فيها أثراً لم يبلغ به حد الاحياء مثل ان ينصب فيها المروز او يحوط عليها حائطاً وما أشبه ذلك من آثار الاحياء فانه يكون احق بها من غيره فاقطاع السلطان بمنزلة التحجير) المبسوط للشيخ الطوسي ج ٣ ص ٢٧٣) .

وكتب ابن قدامة يقول : (ان من أقطعه الامام شيئاً من الموات لم يملكه بذلك لكن يصير أحق به كالمتحجر للشارع في الاحياء) المغني ج ٥ ص ٤٧٣ .

وكتب الماوردي يقول (فمن خصه الامام به وصار بالاقطاع أحق الناس به لم يستقر ملكه عليه قبل الاحياء) . الاحكام السلطانية ص ١٨٤ .
وقال العلامة الحلي : فائدة الاقطاع تصيير المقطع احق باحيائه .

الطبيعية الخام[1] في الاسلام لا يجوز للفرد العمل فيها واحياؤها ما لم يسمح الامام او الدولة بذلك ، سماحاً خاصاً او عاماً ، كما سيأتي - في فصل مقبل - عند دراسة مبدأ تدخّل الدولة ، الذي يتيح لها الإشراف على الانتاج ، وتوزيع العمل والفرص بشكل سليم . فمن الطبيعي للامام على أساس هذا المبدأ ، ان يقوم باستثمار تلك المصادر ، بممارسة ذلك مباشرة ، او بإيجاد مشاريع جماعية ، او بمنح فرص استثمارها للافراد ، تبعاً للشروط الموضوعية والامكانات الانتاجية ، التي تتوفر في المجتمع من ناحية ، ومتطلبات العدالة الاجتماعية من وجهة نظر الإسلام من ناحية أخرى .

فبالنسبة الى معدن خام - مثلاً - كالذهب قد يرى من الأفضل ان تمارس الدولة استخراجه ، وإعداد الكميات المستخرجة في خدمة الناس . وقد يجد الامام ذلك غير ممكن عملياً ، لعدم توفر امكانات الانتاج المادية ، لاستخراج الكميات الضخمة من قبل الدولة ابتداءً ، فيرجح انتاج الأسلوب الآخر ، بالسماح للافراد او الجماعات ، باحياء منجم الذهب واستخراجه ، لتفاهة الكيات التي يمكن استخراجها . وهكذا يقرر الامام أسلوب استثمار الخام من المصادر الطبيعية ، وسياسة الانتاج العامة ، في ضوء الواقع الموضوعي ، والمثل المتبنى للعدالة .

وفي هذا الضوء ، نستطيع ان نفهم دور الاقطاع ومصطلحه الفقهي ، فهو أسلوب من أساليب استثمار المواد الخام ، يتخذه الامام حين يرى ان السماح للافراد باستثمار تلك الثروات ، أفضل الأساليب للاستفادة منها في ظرف معين . فاقطاع الامام منجم الذهب لشخص ، معناه السماح له باحياء ذلك المنجم ، واستخراج المادة منه . ولذلك لا يجوز للامام اقطاع الفرد ما يزيد على طاقته ، ويعجز عن استثماره ، كما نص على ذلك العلامة الحلي في (التحرير) و (التذكرة)[2] وفقهاء شافعيون وحنابلة[3] لأن الاقطاع الاسلامي

---

(1) أي الموات التي لم تستثمر بعد .

(2) تذكرة الفقهاء المجلد الثاني كتاب احياء الموات الشرط الخامس من شروط الاحياء .

(3) راجع نهاية المحتاج للرملي ج ٥ ص ٣٣٧ والمغني لابن قدامة ج ٥ ص ٤٧٤ .

هو السماح للفرد باستثمار الثروة المقطعة ، والعمل عليها ، فاذا لم يكن الفرد قادراً على العمل لم يكن الاقطاع مشروعاً . فهذا التحديد من الاقطاع ، يعكس بوضوح طبيعة الاقطاع ، بوصفه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل واستثمار الطبيعة .

ولم يعتبر الاسلام الاقطاع سبباً لتملك الفرد المقطع المصدر الطبيعي ، الذي أقطعه الامام اياه لأن هذا مما يحرفه عن وصفه أسلوباً من أساليب الاستثمار ، وتقسيم الطاقات العملية . وإنما جعل للفرد المقطع حقاً في استثمار المصدر الطبيعي ، وهذا الحق يعني ان له العمل في ذلك المصدر ، ولا يجوز لغيره انتزاعه منه والعمل فيه بدلاً عنه ، كما صرح بذلك العلامة الحلي في (القواعد) ، قائلاً : بأن الاقطاع يفيد الاختصاص[1] ، وكذلك الشيخ الطوسي في (المبسوط) إذ كتب يقول : « إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية ، قطعة من الموات ، صار أحق بها من غيره ، باقطاع السلطان ، بلا خلاف »[2] .

وقال الحطاب في مواهب الجليل يتحدث عن اقطاع الامام للمعدن حيث يكون نظر المعدن للامام فانه ينظر فيه بالاصلح جباية وإقطاعاً . . إنما يقطعه انتفاعاً لا تمليكاً فلا يجوز بيعه من أقطعه . . . ولا يورث عمن أقطعه لأن ما لا يملك لا يورث وفي ارث نيل أدرك قول[3] .

فالاقطاع إذن ليس عملية تمليك ، وإنما هو حق يمنحه الامام للفرد في مصدر طبيعي خام ، فيجعله اولى من غيره باستثمار الجزء الذي حدد له من الأرض او المعدن ، تبعاً لقدرته وامكاناته .

ومن الواضح ، ان منح هذا الحق ضروري ، ما دام الاقطاع كما عرفنا أسلوباً من أساليب تقسيم الطاقات والقوى العاملة ، على المصادر الطبيعية

---

(١) قواعد الاحكام للعلامة الحلي الطبعة الحجرية ص ٢٢١ .

(٢) المبسوط ج ٣ ص ٢٧٣ .

(٣) مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء ج ٢ ص ٣٣٦ .

بقصد استثمارها ، لأن الإقطاع لا يمكن ان يقوم بدوره هذا ، وينجز تقسيم القوى العاملة على المصادر الطبيعية ، وفقاً لمخطط عام . . ما لم يتمتع كل فرد بحق استثمار ما أقطع من تلك المصادر ، يكون بموجبه أولى من غيره باحيائه والعمل فيه . فمرد هذا الحق الى ضمان ضبط التقسيم ، وإنجاح الاقطاع بوصفه أسلوباً لاستثمار المصادر الطبيعية ، وتقسيمها بين القوى العاملة على أساس الكفاءة .

وهكذا نجد ان الفرد من حين اقطاع الامام له أرضاً او شيئاً من المعدن ، وحتى يمارس العمل ، أي في فترة الاستعداد وتهيئة الشروط اللازمة ، التي تتخلل بين الاقطاع والبدء في العمل . . ليس له أي حق سوى العمل في تلك المساحة المحددة من الأرض ، او ذلك الجزء المعين من المنجم ، الذي يسمح له بالاحياء والاستثمار ، ويمنع الآخرين من مزاحمته في ذلك ، لئلا يضطرب الاسلوب الذي اتبعه الامام في استثمار المصادر الطبيعية ، وتقسيم الطاقات عليها وفقاً لكفايتها .

وهذه الفترة التي تتخلل بين الاقطاع والبدء في العمل ، يجب ان لا تطول ، لأن الاقطاع لم يكن معناه تمليك الفرد أرضاً او معدناً ، وإنما هو تقسيم للعمل الكلي على المصادر الطبيعية ، على أساس الكفاءة . فليس من حق الفرد المقطع ان يؤجل موعد العمل دون مبرر ، لأن مسامحته في البدء بالعمل تعيق عن إنجاح الاقطاع ، بوصفه استثماراً للمصادر على أساس تقسيم العمل ، كما كانت مزاحمة الغير له في العمل - بعد ان وظف من قبل الدولة - باستثمار ذلك الجزء الخاص الذي تم اقطاعه له . معيقة أيضاً عن أداء الاقطاع لدوره الاسلامي .

ولهذا نجد الشيخ الطوسي في المبسوط ، يقول عن الفرد المقطع : « إن أخّر الاحياء قال له السلطان : اما ان تحييها او تخلي بينها وبين غيرك حتى يحييها ، فان ذكر عذراً في التأخير واستأجل في ذلك أجله السلطان ، وإن لم يكن له عذر في ذلك ، وخيره السلطان بين الأمرين ، فلم يفعل ، أخرجها

من يده»[1] .

وجاء في مفتاح الكرامة : « أنه لو اعتذر بالاعسار ، فطلب الامهال الى اليسار ، لم يجب الى طلبه ، لأنه لعدم الأمد ، يستلزم التطويل ، فيفضي الى التعطيل »[2] .

وقال الامام الشافعي : ومن أقطع أرضاً او تحجرها فلم يعمرها رأيت للسلطان ان يقول له إن احييتها وإلا خلّينا بينها وبين من يحييها فان تأجله رأيت ان يفعل[3] .

وجاء في الرواية عن الحرث بن بلال بن الحرث ان رسول الله (ص) أقطع بلال بن الحرث العقيق فلما ولي عمر بن الخطاب قال ما أقطعك لتحتجنه باقطعة الناس [4].

هذا هو كل دور الاقطاع واثره في الفترة المتخللة بينه وبين العمل ، وهي الفترة التي يؤثر فيها الاقطاع من الناحية التشريعية اثره ، وهذا الأثر لا يتجاوز ـ كما عرفنا ـ حق العمل ، الذي يجعل من الاقطاع أسلوباً تستعمله الدولة في بعض الظروف ، لاستثمار المصادر الطبيعية وتقسيم الطاقات العاملة على تلك المصادر ، تبعاً لمدى كفاءتها .

وأما بعد ممارسة الفرد للعمل في الأرض او المعدن ، فان الاقطاع لا يبقى له أثر من الناحية الشريعية بل يحل العمل محله ، فيصبح للفرد من الحق في الأرض او المعدن ، ما تقرره طبيعة العمل ، وفقاً للتفصيلات التي مرت بنا .

وهذه الحقيقة عن الاقطاع ، التي تبرزه بوصفه أسلوباً إسلامياً لتقسيم العمل ، نجد ما يبرهن عليها إضافة الى ما سبق ، من نصوص وأحكام . . في التحديد الذي وضعته الشريعة للاقطاع ، فقد حدد الإقطاع المسموح به في

---

(١) المبسوط للشيخ الطوسي ج ٣ ص ٢٧٣ .

(٢) مفتاح الكرامة للسيد جواد العاملي ج ٧ ص ٤٧ .

(٣) الام ج ٨ ص ١٣١ .

(٤) المغني لابن قدامة ج ٥ ص ٤٦٦ .

الشريعة : بالمصادر الطبيعية التي من شأن العمل فيها ان يمنح العامل حقاً او لوناً من الاختصاص بها ، وهي الموات في العرف الفقهي . فلا يجوز اقطاع المرافق الطبيعية التي لا يتولد فيها عن العمل أي حق او اختصاص كما نص على ذلك الشيخ الطوسي في (المبسوط) ، ممثلاً لهذا النوع من المرافق : بالمواضع الواسعة في الطرقات . فان المنع عن اقطاع هذا النوع من المرافق وتحديد الاقطاع بالموات خاصة ، يدل بكل وضوح على الحقيقة التي تبيناها ويثبت : ان وظيفة الاقطاع من الناحية التشريعية ، ليست إلا اعطاء حق العمل في مصدر طبيعي معين لغرض خاص بوصفه أسلوباً من أساليب تقسيم العمل على المصادر الطبيعية التي هي بحاجة الى احياء وعمل . واما حق الفرد في نفس المصدر الطبيعي ، فيقوم على أساس العمل لا الاقطاع .

فاذا كان المصدر الطبيعي من المرافق التي ليست بحاجة الى احياء وعمل ، ولا يؤدي فيها العمل الى حق خاص للعامل فلا يجوز الاقطاع ، لأن الاقطاع بالنسبة الى هذه المرافق يفقد معناه الاسلامي ، لأنها ليست بحاجة الى عمل ، ولا أثر للعمل فيها ، حتى يمنح حق العمل فيها لفرد من الأفراد . بل يعود الاقطاع بالنسبة الى هذه المرافق ، مظهراً من مظاهر احتكار الطبيعة واستغلالها ، وهذا لا يتفق مع المفهوم الاسلامي للاقطاع ، ووظيفته الاصيلة ولهذا منعت منه الشريعة ، وحددت الاقطاع الجائز بذلك النوع من المصادر الطبيعية ، التي هي بحاجة الى عمل .

☐ ـــــــــــ الاقطاع في الأرض الخراجية :

بقي شيء آخر ، قد يطلق عليه اسم : (الاقطاع) في العرف الفقهي ، وليس هو اقطاعاً في الحقيقة ، وإنما هو تسديد لأجرة على خدمة .

وموضع هذا الاقطاع هو الأرض الخراجية ، التي تعتبر ملكاً للامة ، إذ قد يتفق للحاكم ان يمنح فرداً شيئاً من الأرض الخراجية ، ويسمح له بالسيطرة على خراجها .

وهذا التصرف من الحاكم ، وإن عبر في مدلوله التاريخي أحياناً ، وبدون

حق ، عن عملية تمليك سافرة لرقبة الأرض ، ولكنه في مدلوله الفقهي وحدوده المشروعة ، لا يعني شيئاً من ذلك وإنما يعتبر أسلوباً في تسديد الأجور والمكافآت ، التي تلتزم الدولة بدفعها الى الأفراد نظير ما يقدمون من أعمال وخدمات عامة .

ولكي نعرف ذلك ، يجب ان نستذكر ان الخراج ـ وهو المال الذي تتقاضاه الدولة من المزارعين ـ يعتبر ملكاً للأمة ، تبعاً لملكية الأرض نفسها . ولهذا يجب على الدولة ان تصرف أموال الخراج في المصالح العامة للامة ، كما نص على ذلك الفقهاء ، ممثلين لتلك المصالح بمؤونة الولاة والقضاة ، وبناء المساجد والقناطر ، وغير ذلك لأن الولاة والقضاة يقدمون خدمة للامة ، فيجب ان تقوم الامة بمؤنتهم ، كما ان المساجد والقناطر من المرافق العامة ، التي ترتبط بحياة الناس جميعاً ، فيجوز إنشاؤها من أموال الامة وحقوقها في الخراج .

وواضح ان قيام الدولة بمؤنة الوالي والقاضي او مكافأة أي فرد قدم خدمة عامة لمجموع الامة ، قد يكون باعطاء الدولة له من بيت المال مباشرة ، وقد يكون أيضاً بالسماح له بالحصول مباشرة على ريع بعض أملاك الأمة . والدولة تتبع عادة الاسلوب الثاني ، إذا كانت لا تتمتع بادارة مركزية قوية .

ففي المجتمع الإسلامي قد تسدد أجور ونفقات الافراد ، الذين يقدمون خدمات عامة للأمة ، بصورة نقدية ، كما قد يتفق ـ تبعاً لظروف الإدارة في الدولة الإسلامية ـ ان تسدد تلك الأجور والنفقات ، عن طريق منح الدولة للفرد الحق في السيطرة على خراج أرض محدودة من أراضي الامة ، وأخذه من المزارع مباشرة ، باعتباره أجرة للفرد على الخدمة التي يقدمها للامة ، فيطلق على هذا اسم : (الاقطاع) . ولكنه ليس إقطاعاً في الحقيقة ، وإنما هو تكليف للفرد بأن يتقاضى أجره من خراج مساحة معينة من الأرض ، يحصل عليه عن طريق الاتصال بالمزارع .

فالفرد المقطع يملك الخراج ، بوصفه أجرة على خدمة عامة قدمها للامة ، ولا يملك الأرض ، ولا يوجد له أي حق أصيل في رقبتها ولا في منافعها ، ولا

تخرج بذلك الأرض عن كونها ملكاً للمسلمين ، ولا عن وصفها أرضاً خراجية كما نص على ذلك المحقق الفقيه السيد محمد بحر العلوم في (بلغته) . وهو يحدد هذا النوع من الإقطاع - أي إقطاع الأرض الخراجية - فقد كتب يقول :
« إن هذا الاقطاع لا يخرج الأرض عن كونها خراجية ، لأن معناه كون خراجها للفرد المقطع ، لا خروجها عن الخراجية »[1] .

الحمى في الاسلام

(الحمى) مفهوم قديم عند العرب ، يعبر عن المساحات الشاسعة من موات الأرض ، يحتكرها الافراد والاقوياء لأنفسهم ، ولا يسمحون للآخرين بالاستفادة منها ، ويعتبرونها وكل ما تضم من طاقات وثروات ، ملكاً خالصاً لهم ، بسبب استيلائهم عليها ، وقدرتهم على منع الآخرين من الانتفاع بها . وقد جاء في كتاب الجواهر للمحقق النجفي : « أن هؤلاء كان من عادة أحدهم في الجاهلية ، إذا انتجع بلداً مخصباً ، ان يستعوي كلباً على جبل او سهل ، ثم يعلن تملكه لمجموع المساحة التي امتد اليها صوت الكلب من سائر الجهات ، وحمايته لها من الآخرين ، ولذلك يطلق عليها إسم : (الحمى) .

وقال الشافعي في كتابه - بعد ان نقل بسنده عن الصعب ان رسول الله (ص) قال لا حمى إلا لله ورسوله - (كان الرجل العزيز من العرب إذا انتجع بلداً مخصباً أوفى بكلب على جبل ان كان به او نشز ان لم يكن جبل ثم استعواه وأوقف له من يسمع منتهى صوته بالعواء فحيث بلغ صوته حماه من كل ناحية فيرعى مع العامة فيما سواه ويمنع هذا من غيره لضعفاء سائمته وما أراد قرنه معها فيرعى معها فترى ان قول رسول الله (ص) ولا حمى إلا لله ورسوله لا حمى على هذا المعنى الخاص وان قوله لله كل محمي وغيره وروسوله إن رسول الله (ص) إنما كان يحمي لصلاح عامة المسلمين لا لما يحمي له غيره من حاجة نفسه)[2] .

---

(١) بلغة الفقيه الطبعة الثانية ج ١ ص ٢٤٩ .
(٢) الام ج ٤ ص ٤٧ .

ومن الطبيعي ان ينكر الإسلام الحمى ، لأن الحق الخاص فيه يقوم على أساس السيطرة ، لا على أساس العمل . ولهذا لا يسمح بذلك لأحد من المسلمين وجاء النص يؤكد شجب هذا الأسلوب من التملك والاحتكار للمصادر الطبيعية ، ويقول « لا حمى الا لله ولرسوله » . وورد في بعض الروايات « ان شخصاً سأل الامام الصادق عليه السلام عن الرجل المسلم ، تكون له الضيعة ، فيها جبل مما يباع ، يأتيه أخوه المسلم ، وله غنم ، قد احتاج الى جبل ، يحل له ان يبيعه الجبل ، كما يبيع من غيره ، او يمنعه منه إن طلبه بغير ثمن ، وكيف حاله فيه وما يأخذ ؟ فقال : لا يجوز له بيع جبله من أخيه »(١) .

فمجرد وقوع مصدر طبيعي في سيطرة فرد ، لا يعتبر في الإسلام سبباً لإيجاد حق للفرد في ذلك المصدر . والحمى الوحيد الذي سمح به الاسلام ، هو حمى الرسول ، فقد حمى النبي صلى الله عليه وآله بعض المواضع من موات الأرض ، لمصالح عامة ، كالبقيع إذ خصصه لإبل الصدقة ، ونعم الجزية ، وخيل المجاهدين .

(١) الوسائل للشيخ الحر العاملي محمد بن الحسن ج ١٢ ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

المياه الطبيعية

مصادر المياه الطبيعية على قسمين :

أحدهما : المصادر المكشوفة التي أعدها الله للانسان على سطح الأرض ، كالبحار والأنهار ، والعيون الطبيعية .

والآخر : المصادر المكنوزة في أعماق الطبيعة ، التي يتوقف وصول الإنسان اليها على جهد وعمل ، كمياه الآبار التي يحفرها الإنسان ليصل الى ينابيع الماء .

فالقسم الأول ـ من المياه يعتبر من المشتركات العامة بين الناس ، والمشتركات هي الثروات الطبيعية التي لا يأذن الإسلام لفرد خاص بتملكها وإنما يسمح للافراد جميعاً بالاستفادة منها مع احتفاظ أصل المال ورقبته بصفة الاشتراك والعموم ، فالبحر او النهر الطبيعي من الماء لا يملكه أحد ملكية خاصة ، ويباح للجميع الانتفاع به ، وعلى هذا الأساس نعرف ان المصادر الطبيعية المكشوفة للمياه تخضع لمبدأ الملكية العامة[1] . وإذا حاز الشخص منها كمية في أي ظرف مهما كان نوعه ، ملك الكمية التي حازها ، فلو اغترف من النهر باناء ، او سحب منه بآلة ، او حفر حفيرة بشكل مشروع ، وأوصلها بالنهر . أصبح الماء الذي غرقه الاناء ، او سحبته الآلة او اجتذبته الحفيرة ملكاً بالحيازة ، وبدون الحيازة والعمل لا يملك من الماء شيئاً ، كما أكد على ذلك الشيخ الطوسي في المبسوط ، إذ قال : ان المباح من ماء البحر والنهر

(١) وهناك رأي فقهي مشهور ، يستثني من تلك المصادر ما كان نابعاً في أرض تختص بفرد خاص ، راجع بهذا الصدد ملحق رقم ٨ .

الكبير ، مثل دجلة والفرات ، ومثل العيون النابعة في موات السهل والجبل ، فكل هذا مباح ، ولكل واحد ان يستعمل منه ما أراد وكيف شاء بلا خلاف ، لخبر ابن عباس المتقدم عن رسول الله (ص) : « إن الناس شركاء في ثلاث الماء والنار والكلأ » وإن زاد هذا الماء فدخل الى أملاك الناس واجتمع فيها لم يملكوه .

فالعمل إذن هو : أساس تملك ما يسيطر عليه الشخص من مياه تلك المصادر ، واما دخول شيء من تلك المياه في سيطرة الشخص ، بتسرب الماء من النهر الى منطقته دون عمل منه ، فلا يبرر تملكه له ، بل يبقى الماء على إباحته العامة ، ما لم يبذل عمل في حيازته .

واما القسم الثاني من المصادر الطبيعية للماء ، وهو ما كان مكنوزاً ومستتراً في باطن الأرض ، فلا يختص به أحد ما لم يعمل للوصول اليه ، والحفر لأجل كشفه ، فإذا كشفه إنسان بالعمل والحفر ، أصبح له حق في العين المكتشفة ، يجيز له الاستفادة منها ، ويمنع الآخرين من مزاحمته ، لأنه هو الذي خلق بعمله فرصة الانتفاع بتلك العين . فمن حقه ان ينتفع بهذه الفرصة ، وليس للآخر ممن لم يشاركه جهده في خلقها ان يزاحمه في الاستفادة منها ، ولذلك يصبح اولى بالعين من غيره ، ويملك ما يتجدد من مائها لأنه لون من ألوان الحيازة ، ولكنه لا يملك نفس العين الموجودة في أعماق الطبيعة قبل عمله[1] ، ولذا كان يجب عليه ، إذا أشبع حاجته من الماء بذل الزائد للآخرين ، ولا يجوز له ان يطالبهم بمال عوضاً عن شربهم وسقي حيواناتهم ، لأن المادة لا تزال من المشتركات العامة ، وإنما حصل للمكتشف بعمله حق الأولوية بها ، فإذا أشبع حاجته ، كان للآخرين الانتفاع بها ، فقد جاء في حديث أبي بصير عن الامام الصادق عليه السلام ان رسول الله (ص) نهى عن النطاف ، والأربعاء ، وقال : لا تبعه ، ولكن أعره جارك ، او أخاك والأربعاء ان يسني مسناة فيحمل الماء فيسقي به الأرض ثم يستغني عنه . والنطاف ان يكون له الشرب فيستغني عنه . وفي حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً

(١) راجع ملحق رقم ٩ .

انـه قال : (النـطاف شـرب المـاء ليس لـك إذا استغنيت عنـه ان تبيعـه جـارك تـدعه لـه ، والأربعاء المسنـاة تكون بـين القوم فيستغني عنهـا صاحبهـا ، قال : يدعها لجاره ، ولا يبيعها إياه)[1] .

والشيخ الطوسي في المبسـوط يقرر ايضـاً ما ذكـرناه ، فيـوضح : ان عـلاقة الفرد بعين المـاء علاقـة حق لا ملك ، بالـرغم من أنه يملك في رأيـه البئر ، أي الحفرة التي حفرهـا وتوصـل عن طريقهـا الى الماء : فـقـد قـال : « إن في كـل موضع قلنا انه يملك البئر ، فإنه أحق من مائهـا بقدر حـاجته لشـربه ، وشـرب ماشيته ، وسقي زرعه فإذا فضل بعد ذلـك شيء ، وجب عليه بـذله بـلا عوض لمن احتـاج اليه لشـربه ، وشـرب ماشيتـه . . فأمـا الماء الـذي حـازه وجمعـه في حبه ، او جرتـه ، او كوزه ، او بـركته ، او بئـره ـ أي حفرة غـير ذات مادة ـ او مصنعـه ، او غير ذلـك ، فإنـه لا يجب عليه بـذل شيء منه وإن كـان فضلاً عن حاجته ، بلا خلاف لأنه لا مادة له » .

فالمادة إذن بوصفها مصـدراً طبيعياً لا يمكن للفـرد ان يمنع عنهـا الآخرين في الحدود التي لا تتعارض مع حقه ، لأنه لا يملك المادة عـلى هذا الـرأي وإنما هـو أحق بها نتيجة لخلقه الفرصة التي أتاحت الانتفاع بتلك المادة ، فما لا يتعارض مع حقه في الانتفاع بالمادة يجب السماح به للآخرين .

---

(١) راجع ملحق رقم ١٠ .

بقيّة الثروات الطبيعيّة

وأما الثروات الطبيعية الأخرى فتعتبر من المباحات العامة .

والمباحات العامة هي : الثروات التي يباح للافراد الانتفاع بها ، وتملك رقبتها ، فالإباحة في المباحات العامة إباحة تملّك لا مجرد إباحة انتفاع .

وقد أقام الإسلام الملكية الخاصة للمباحات العامة على أساس العمل لحيازتها على اختلاف ألوانه ، فالعمل لحيازة الطير هو الصيد ، والعمل لحيازة الخشب هو الاحتطاب ، والعمل لحيازة اللؤلؤ والمرجان هو الغوص في أعماق البحار مثلاً ، والعمل لحيازة الطاقة الكهربائية الكامنة في قوة انحدار الشلالات هو بتحويل هذه القوة الى سيال كهربائي . وهكذا تملك الثروات المباحة بإنفاق العمل الذي تتطلبه حيازتها .

ولا تملك هذه الثروات ملكية خاصة بدون العمل ، فلا يكفي دخولها في حدود سيطرة الإنسان لتصبح ملكاً له ما لم ينفق عملاً إيجابياً في حيازتها فقد جاء في التذكرة للعلامة الحلي هذا النص : (لو زاد الماء المباح فدخل شيء منه ملك إنسان ، قال الشيخ : لا يملكه كما لو وقع في ملك الغير مطر او ثلج ومكث في ملكه ، او فرخ طائر في بستانه ، او توحل ضبي في أرضه ، او وقعت سمكة في سفينته ، لم يملكه بذلك بل بالأخذ والحيازة[1] . وجاء في

---

(١) تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي المجلد الثاني كتاب احياء الموات المطلب الرابع .

كتاب القواعد للعلامة في أحكام الصيد : إن الصيد لا يتملك بتوحله في أرضه ، ولا بتعشيشه في داره ، ولا بوثوب السمكة الى سفينته .

وهذا هو أصح القولين عند الفقهاء الشافعيين كما نقله العلامة عنهم في التذكرة [1].

---

(١) وذلك في تفاصيل النص المتقدم .



نظرية توزيع ما قبل الإنتاج

٢ - النظرية



انتهينا الآن من تحديد صورة دقيقة لبناء علوي شامل من التشريع الإسلامي ، يضم مجموعة مهمة من الأحكام ، التي تم وفقاً لها توزيع ما قبل الانتاج ، وتنظيم حقوق الأفراد والمجتمع والدولة ، في الثروات الطبيعية ، التي يزخر بها الكون .

وباستيعاب هذا البناء العلوي من التصميم الإسلامي نكون قد قطعنا نصف المسافة في طريق اكتشاف النظرية ، وبقي علينا البحث الأساسي من الناحية المذهبية ، الذي يجب ان نكشف فيه القواعد والنظريات العامة ، التي يقوم على أساسها البناء العلوي ، ويرتكز عليها ذلك الحشد من الأحكام التي مرت بنا ، وهذا هو النصف الثاني من عملية الاكتشاف التي تنطلق من البناء العلوي الى القاعدة ، ومن التفصيلات التشريعية الى العموميات النظرية .

وقد اتبعنا دائماً في عرض تلك التشريعات ، والأحكام ، والتعبير عنها ، طريقة تعكس باستمرار ووضوح الترابط النظري الوثيق بين هذه الأحكام ، الأمر الذي سوف يساهم في هذه المرحلة الجديدة من عملية الاكتشاف ، ويساعد على استخدام تلك الأحكام في المهمة المذهبية التي نحاولها الآن . وسوف نجزّيء النظرية المذهبية العامة لتوزيع ما قبل الانتاج ، وندرسها على مراحل ، ونتناول في كل مرحلة جانباً منها ، ونجمع من البحوث السابقة النصوص التشريعية ، والفقهية ، والأحكام ، التي تكشف عن ذلك الجانب وتبرهن عليه .

وبعد ان نستوعب الجوانب المختلفة للنظرية في ضوء الأبنية العلوية التي

يختص كـل واحد منهـا بأحـد تلك الجوانب ، تجمـع في النهايـة خيوط النـظريـة كلها في مركّب واحد ، ونعطيها صيغتها العامة .

الجانب السلبي من النظرية

ولنبدأ بالجانب السلبي من النظريـة . ومحتوى هـذا الجانب ـ كـما سنعرف ـ الإيمان بعدم وجود ملكيات وحقوق خاصـة ابتدائيـة في الثـروة الـطبيعية الخام بدون عمل .

□ ـــــــــــــــ بناؤه العلوي :

١ ـ ألغى الإسـلام الحمى ، وقـال : لا حمى إلا لله وللرسـول ، وبـذلـك نفى أي حق خاص للفرد في الأرض بمجرد السيطرة عليها ، وحمايتها بالقوة

٢ ـ إذا أقـطع ولي الأمـر أرضـاً لفـرد ، اكتسب الفـرد بسبب ذلـك حق العمـل في تلك الأرض ، دون ان يمنحـه الإقـطاع حقـاً في ملكيـة الأرض ، أو أي حق آخر فيها ، ما لم يعمل ، وينفق جهده على تربتها .

٣ ـ لا تملك الينابيع ، والجـذور العميقة للمنجم ملكيـة خاصـة ولا يوجـد لأي فرد حق خاص فيها ، كما اوضـح العلامـة الحلي ذلـك في التذكـرة قائـلاً : (وأما العرق الذي في الأرض فلا يملكه بذلـك ومن وصل اليـه من جهة أخـرى فله أخذه) .

٤ ـ المياه الطبيعية المكشوفة كالبحار والأنهار لا تملك ملكية خـاصة لأحـد ، ولا يـوجد لفـرد حق خاص فيهـا . قـال الشيـخ الـطوسي في المبسـوط : (مـاء البحـر والنهر ، والعيـون النابعـة في موات السهـل والجبل ، كـل هـذا مبـاح ، ولكـل واحـد ان يستعمـل منـه مـا أراد ، كيف شـاء ، لخبـر ابـن عبـاس عن النبي : الناس شركاء في ثلاث : الماء والنار والكلأ) .

٥ ـ إذا زاد المـاء الطبيعي فـدخل أمـلاك النـاس واجتمـع دون ان يحـوزوه بعمل خاص ، لم يملكوه ، كما قال الشيخ في المبسوط .

٦ - إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد ، بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه . ففي قواعد العلامة الحلي يقول : (لا يملك الصيد بدخوله في أرضه ولا بوثوب السمكة الى السفينة) .

٧ - وكذلك الحال في الثروات الطبيعية الأخرى ، فإن دخولها في سيطرة الشخص دون عمل لا يبرر تملكها ، ولذا جاء في التذكرة : (أن الشخص لا يملك الثلج الذي يتساقط في حوزته بمجرد سقوطه على أرضه) .

الاستنتاج :

من هذه الأحكام ونظائرها في المجموعة التي مرت بنا من التشريع الإسلامي ، نستطيع ان نعرف ان الفرد لا يوجد له بصورة ابتدائية حق خاص في الثروة الطبيعية يمتاز به عن الآخرين على الصعيد التشريعي ، ما لم يكن ذلك انعكاساً لعمل خاص فيها ، يميزه عن غيره في واقع الحياة ، فلا يختص الفرد بأرض إذا لم يحيها ، ولا بمعدن إذا لم يكشف عنه ، ولا بعين ماء إذا لم يستنبطها ولا بالحيوانات النافرة إلا إذا صادها ، ولا بثروة على وجه الأرض او في السماء إلا إذا حازها ، وأنفق جهده في ذلك .

ونحن نرى من خلال هذه الأمثلة ان العمل الذي اعتبر في النظرية الاساس الوحيد لاكتساب الحقوق الخاصة بصورة ابتدائية في ثروات الطبيعة يختلف مفهومه النظري ، حسب اختلاف طبيعة الثروة ونوعها ، فما يعتبر عملاً بالنسبة الى بعض الثروات الطبيعية ، وسبباً كافياً لقيام الحقوق الخاصة على أساسه ، لا يعتبر كذلك بالنسبة الى نوع آخر من الثروة فالحجر في الصحراء يمكنك ان تمتلكه بالحيازة ، فالحيازة بالنسبة الى الحجر عمل تعترف به النظرية ، وتسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسه ، ولكنها لا تعترف بالحيازة بوصفها عملاً ، ولا تسمح بقيام الحقوق الخاصة على أساسها ، في الأرض الميتة والمنجم والينابيع الطبيعية للماء ، فلا يكفي لكي تختص بأرض او منجم أو عين ماء في أعماق الأرض ان تسيطر على تلك الثروات وتضمها الى حوزتك ، بل لا بد لك في سبيل اكتساب حقوق خاصة

فيها ان تجسد جهودك في الأرض والمنجم والعين فتحيي الأرض وتكشف المنجم وتستنبط الماء وسوف نحدد في النواحي الإيجابية من النظرية مفهومها عن العمل والمقياس الذي تتبعه في منح صفة العمل للجهود المتنوعة التي يمارسها الإنسان في حقول الطبيعة وثرواتها وحين نستوعب ذلك المقياس نستطيع ان ندرك حينئذ لماذا كانت حيازة الحجر سبباً كافياً لتملكه ، ولم تكن حيازة الأرض عملاً ، ولا مبرراً ، لاكتساب أي حق خاص في تلك الأرض .

٢ ـ الجانب الايجابي من النظرية

والجانب الايجابي من النظرية يوازي جانبها السلبي ويكمله فهو يؤمن بأن العمل أساس مشروع، لاكتساب الحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية .

فرفض أي حق ابتدائي في الثروات الطبيعية منفصل عن العمل هو الصيغة السلبية للنظرية .

والإيمان بالحق الخاص فيها على أساس العمل هو الصيغة الإيجابية الموازية .

□ ———— بناؤه العلوي :

١ ـ من أحيى أرضاً فهي له ، كما جاء في الحديث .

٢ ـ من حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به ، وملك الكمية التي كشفت عنها الحفرة ، وما اليها من مواد .

٣ ـ من كشف بالحفر عيناً طبيعية للماء ، فهو أحق بها .

٤ ـ إذا حاز الفرد الحيوان النافر بالصيد، والخشب بالاحتطاب، والحجر الطبيعي بحمله ، والماء من النهر باغترافه ، في آنية وغيرها ، ملكه بالحيازة . كما نص على ذلك الفقهاء جميعاً .

كل هذه الأحكام تشترك في ظاهرة واحدة ، وهي أن العمل مصدر للحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية ، التي تكتنف الانسان من كل جانب ، وبالرغم من أن هذه الظاهرة التشريعية ، نجدها في كل تلك الأحكام ، فإننا بالتدقيق فيها ، وفي نصوصها التشريعية ، وأدلتها يمكننا ان نكتشف عنصراً ثابتاً في هذه الظاهرة ، وعنصرين متغيرين يختلفان باختلاف أنواع الثروة وأقسامها ، فالعنصر الثابت هو : ربط الحقوق الخاصة للفرد في الثروات الطبيعية الخام بالعمل ، فما لم يقدم عملاً لا يحصل على شيء ، وإذا اندمج مع ثروة طبيعية في عملية من العمليات ، استطاع ان يظفر بحق خاص فيها ، فالعلاقة بين العمل والحقوق الخاصة بشكل عام ، هي المضمون المشترك لكل تلك الأحكام والعنصر الثابت فيها .

واما العنصران المتغيران فهما : نوع العمل : ونوع الحقوق الخاصة التي يخلقها العمل ، فنحن نرى ان الاحكام التي شرعت الحقوق الخاصة على أساس العمل ، يختلف بعضها عن البعض في نوع العمل ، الذي جعلته مصدراً للحق الخاص ، وفي نوع الحقوق الخاصة التي تنجم عن الأرض ، فالأرض لا تعتبر حيازتها عملاً ، بينما يعتبر العمل لحيازة الحجر في الصحراء سبباً كافياً لتملكه كما ألمعنا الى ذلك قبل لحظات ، وكذلك نرى الإحياء الذي يعتبر عملاً بالنسبة الى الأرض والمعدن ، لا يؤدي الا الى حق خاص للفرد في رقبة الأرض والمعدن ، يكون الفرد بموجبه أولى من غيره بهما ، ولا يصبح مالكاً للارض والمعدن نفسهما ، بينما نجد ان العمل لحيازة الحجر من الصحراء واغتراف الماء من النهر ، يكفي سبباً من الناحية الشرعية لا لاكتساب حق الأولوية في الحجر والماء فحسب ، بل لتملكهما ملكية خاصة .

فهناك اختلاف بين الاحكام التي ربطت الحقوق الخاصة للفرد بعمله وجهده في تحديد نوع العمل الذي ينتج تلك الحقوق ، وفي تحديد طبيعة تلك الحقوق التي ترتكز على العمل ، ولاجل ذلك سوف يثير هذا الاختلاف عدة

أسئلة يجب الجواب عليها . فلماذا - مثلاً - كان العمل لحيازة الحجر والماء من النهر كافياً لاكتساب العامل حقاً فيه ، ولم يكن هذا النوع من العمل في الأرض والمعدن - مثلاً - سبباً لأي حق خاص فيهما؟ وكيف ارتفع الحق الذي كسبه الفرد في الماء عن طريق حيازته من النهر الى مستوى الملكية بينما لم يتح لمن أحيى أرضاً او اكتشف منجماً ان يملك الأرض او المنجم ، وإنما منح حق الأولوية في المرفق الطبيعي الذي أحياه ؟ . ثم إذا كان العمل سبباً للحقوق الخاصة ، فما بال الفرد إذا وجد أرضاً عامرة بطبيعتها ، فاغتنم الفرصة الممنوحة لها طبيعياً وزرعها وأنفق على زراعتها جهداً لا يحصل على حقوق مماثلة لحقوق الاحياء ، مع انه قدم على تربتها كثيراً من الجهود والأعمال ؟ وكيف أصبح إحياء الأرض الميتة سبباً لحق الفرد في رقبة الأرض ولم يصبح استغلال الأرض العامرة وزراعتها مبرراً لحق مماثل للفرد ؟

ان الجواب على كل هذه الأسئلة التي أثارها اختلاف احكام الإسلام بشأن العمل وحقوقه ، ليتوقف على تحديد الجانب الثالث من النظرية الذي يشرح الأساس العام لتقييم العمل في النظرية ولكي نحدد هذا الجانب ، يجب ان نجمع تلك الأحكام المختلفة بشأن العمل وحقوقه ، التي أثارت هذه الأسئلة ونضيف اليها سائر الاحكام المماثلة التي تشابهها ، ونكوّن منها بناءً علوياً نصل عن طريقه الى تحديد معالم النظرية ، بوضوح ، لأن مجموعة هذه الأحكام المختلفة تعكس في الحقيقة المعالم المحددة للنظرية ، وسوف ننجز ذلك كله الآن .

٣ - تقييم العمل في النظرية

□ ـــــــــــ البناء العلوي :

١ - إذا مارس الفرد أرضاً ميتة فأحياها كان له الحق فيها ، وعليه طسقها ، يؤديه الى الامام ما لم يعف عنه ، كما جاء في مبسوط الشيخ الطوسي في كتاب الجهاد ، وفقاً للنصوص الصحيحة الدالة على ان من أحيى أرضاً

فهو أحق بها وعليه طسقها ، وبموجب الحق الذي يكسبه ، لا يجوز لآخر انتزاع الأرض منه ما دام قائماً بحقها ، بالرغم من أنه لا يملك رقبة الأرض نفسها .

٢ - إذا مارس الفرد أرضاً عامرة بطبيعتها ، فزرعها واستغلها ، كان من حقه الاحتفاظ بها ، ومنع الآخرين من مزاحمته في ذلك ما دام يمارس انتفاعه بالأرض ، ولا يحصل على حق أوسع من ذلك ، يخوله احتكارها ومنع الآخرين عنها حتى في حالة عدم ممارسته للانتفاع . ومن أجل هذا كان الحق الناتج عن استثمار أرض عامرة بطبيعتها يختلف عن الحق الناتج عن إحياء أرض ميتة ، فإن حق الاحياء يمنع أي فرد آخر من الاستيلاء عليها بدون إذن المحيي ما دامت معالم الحياة باقية فيها ، سواء كان المحيي يمارس الانتفاع بالأرض فعلاً ام لا . واما الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لزراعته أرضاً حية بطبيعتها فهو لا يعدو ان يكون حق الاولوية بالأرض ما دام يمارس انتفاعه بها ، فإذا كف عن ذلك ، كان لأي فرد آخر ان يستفيد من الفرصة الممنوحة طبيعياً للارض ويقوم بدور الأول .

٣ - إذا حفر الفرد أرضاً لاكتشاف منجم ، فوصل اليه ، كان لآخر ان يستفيد من نفس المنجم إذا لم يزاحمه . وذلك بأن يحفر في موضع آخر - مثلاً - ويصل الى ما يريد من المواد المعدنية . كما نص على هذا العلامة في القواعد قائلاً : (ولو حفر فبلغ المعدن لم يكن له منع غيره من الحفر من ناحية أخرى ، فإذا وصل الى ذلك العرق لم يكن له منعه)[١] .

٤ - يقول الشهيد الثاني في المسالك ، عن الأرض التي أحياها الفرد ثم خربت (إن هذه الأرض أصلها مباح ، فإذا تركها عادت الى ما كانت عليه ، وصارت مباحة ، كما لو أخذ من ماء دجلة ثم رده اليها . وإن العلة في تملك هذه الأرض الإحياء والعمارة ، فإذا زالت العلة زال المعلول وهو الملك)[٢] .

---

(١) قواعد الاحكام للعلامة الحلي ص ٢٢٢ الطبعة الحجرية .

(٢) المسالك في شرح شرائع الاسلام للشهيد الثاني علي بن أحمد العاملي ، المجلد الثاني كتاب احياء الموات الطرف الأول .

ومعنى هـذا ان الأرض إذا أحياهـا الفرد تصبح حقاً لـه ، ويبقى حقه فيهـا مـا دام إحياؤها متجسداً فيها ، فإذا زال الإحياء سقط الحق .

٥ ـ وعـلى هذا الضـوء إذا حفر الفـرد في أرض لاكتشاف منجم ، أو عـين مـاء ، فـوصـل اليهـا ، ثم أهمـل اكتشـافـه ، حتى طمت الحفـرة ، او التحمت الأرض بسبب طبيعي ، فجـاء شخص آخـر فبـدأ العمـل من جـديـد حتى اكتشـف المنجم ، كان له الحق في ذلك ، وليس للاول حق منعه[1]

٦ ـ الحيازة بمجردهـا ليست سبباً للتملك ، او الحق ، في المصـادر الطبيعيـة من الأرض ، والمنجم ، وعيـون المـاء ، وهي نـوع من الحمى ، ولا حمى إلا لله وللرسول .

٧ ـ الحيوانات النافرة المتمردة على الانسـان تملك بالقضـاء على مقـاومتها ، واصطيادها . ولو لم يحزها الصائد بيـده ، او شبكته ، فـلا يجب في تملك الصيد الاستيـلاء الفعلي . فقـد قال العـلامة الحـلي في القـواعـد : (إن أسبـاب ملك الصيـد أربعة : إبـطال منعته ، وإثبـات اليد عليـه ، واثخانـه ، والـوقـوع فيـما نصب آلة للصيد ، وكـل من رمى صيداً لا يـد لأحد عليـه ، ولا أثر ملك فـانه يملكه إذا صيّره غير ممتنع وإن لم يقبضه)[2] .

وقـال ابن قدامـة : (ولو رمى طـائراً عـلى شجـرة في دار قـوم فـطرحـه في دارهم فأخذوه فهو للرامي دونهم لأن ملكه بإزالة امتناعه)[3] .

ونفس الشيء صـرّح بـه جعفـر بن الحسن المحقق الحـلي في شـرائـع الإسلام[4] .

٨ ـ من حفـر بئراً حتى وصـل الى المـاء ، كـان أحق بمـائهـا بقـدر حـاجتـه لشربه وشرب ماشيتـه وسقي زرعه ، فـإذا فضل بعـد ذلك ، وجب عليـه بذلـه

(١) راجع ملحق رقم ١١ .
(٢) قواعد الاحكام للعلامة الحلي ص ١٥٢ الطبعة الحجرية .
(٣) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٨٢ .
(٤) شرائع الاسلام للمحقق الحلي ج ٣ ص ٢٠٣ .

بـلا عوض لمن احتـاج اليه ، كـما نص على ذلـك الشيخ الـطوسي في المبسوط . وقد مر بنا النص سابقاً .

٩ ـ إذا ملك شخص مـالاً بالحيـازة ثم أهمله وسيّبه ، زال حقـه فيـه وعـاد مباحاً طلقاً ، كما كان قبل الحيـازة ، وجاز لآخـر تملكه لأن اعـراض المالـك عن الانتفاع بملكه وتسييبه له يقطع صلته به ، كما جاء في حديث صحيح لعبد الله بن سنـان ، عن أهل البيت عليهم السـلام أنهم قـالـوا : (من أصـاب مـالاً او بعيراً في فلاة من الأرض كلت وتـاهت وسيبها صـاحبها لما لم يتبعه ، فـأخذهـا غيره ، فأقـام عليها ، وأنفق نفقـة حتى أحياهـا من الكلال ومن المـوات ، فهي لـه ولا سبيل لـه عليهـا ، إنمـا هي مثـل الشيء المبـاح)[1] والحـديث وإن كـان يدور حول بعير مسيّب ، ولكنه حين عطف البعـير على المـال عرفنـا ان القـاعـدة عامة في كل الأحوال .

١٠ ـ لا يـوجـد للفـرد حق في رقبـة الأرض التي يـرعى فيهـا غنمـه ، ولا يتملك المـرعى بممارستـه للرعي فيه ، وإنمـا يكتسب حقاً فيـه بـالإحيـاء فقط ، ولذا لا يجوز للشخص ان يبيع مرعـاه إذا لم يكن قد اكتسب حقـاً فيه قبـل ذلك بالإحياء او الإرث من المحيي ونحو ذلك .

وقد جاء عن زيد بن إدريس أنه سأل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام وقال له إن لنـا ضياعـاً ولها حـدود ، ولنا الـدواب وفيها مـراعي ، وللرجل منـا غنم وإبـل ويحتاج الى تلك المـراعي لإبله وغنمـه ، أيحـل لـه ان يحمى المـراعي لحـاجته اليهـا . فـأجـاب الإمـام : بـأن الأرض إذا كـانت أرضـه فله ان يحمي ويصير ذلك الى ما يحتاج اليه . ثم سأله عن الرجـل يبيع المـراعي ، فقال لـه ، إذا كانت الأرض ، أرضه فـلا بأس[2] . فـإن هذا الجـواب يدل عـلى ان نفس عملية اتخاذ الأرض مرعى لا توجـد حقاً للراعي في الأرض يسـوّغ له نقـل هذا الحق الى غيره بالبيع .

---

(١) الكافي لثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ج ٥ ص ١٤٠ .
(٢) الوسائـل للحر العـاملي الشيـخ محمد بن الحسن كتـاب التجارة أبـواب عقد البيـع البـاب ٢٢ .

□ ـــــــــــــــــــــــــــ الاستنتاج :

في ضوء هذا البناء العلوي ، وإشعاعه الخاص من القاعدة المذهبية نستطيع ان ندرك معالم النظرية ، وبالتالي ان نجيب على الأسئلة التي قدمناها سابقاً .

□ ـــــــــــــ العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية :

فالنظرية تميز بين نوعين من الأعمال ، أحدهما : الانتفاع والاستثمار ، والآخر : الاحتكار والاستئثار . فأعمال الانتفاع والاستثمار ذات صفة اقتصادية بطبيعتها , واعمال الاحتكار والإستئثارتقوم على أساس القوة ولا تحقق انتفاعاً ولا استثماراً مباشراً .

ومصدر الحقوق الخاصة في النظرية ، هو العمل الذي ينتمي الى النوع الأول ، كاحتطاب الخشب من الغابة ونقل الأحجار من الصحراء ، وإحياء الأرض الميتة . واما النوع الثاني من العمل فلا قيمة له لأنه مظهر من مظاهر القوة وليس نشاطاً اقتصادياً من نشاطات الانتفاع والاستثمار للطبيعة وثروتها . والقوة لا تكون مصدراً للحقوق الخاصة ولا مبرراً كافياً لها . وعلى هذا الأساس ألغت النظرية العامة العمل لحيازة الأرض والاستيلاء عليها ولم تقم على أساسه أي حق من الحقوق الخاصة ، لأنه في الحقيقة ، من أعمال القوة ، لا من أعمال الانتفاع والاستثمار .

□ ـــــــــــــــــــ الحيازة ذات طابع مزدوج :

ونحن حين نقرر هذا ، قد نواجه السؤال عن الفرق بين حيازة الأرض ، وحيازة الحجر بحمله من الصحراء ، والخشب باحتطابه من الغابة ، والماء باغترافه من النهر ، فإذا كانت الحيازة مظهر قوة ، وليست ذات صفة اقتصادية ، كأعمال الانتفاع والإستثمار ، فكيف جاز للاسلام أن يفرق بين حيازة الأرض وحيازة الخشب ، ويمنح الأخيرة حقوقاً خاصة ، بينما يلغي الأولى ويجردها من كل الحقوق ؟ .

وأعمال الاحتكار والاستئثار ، في النظرية الإسلامية ، لا يقوم على أساس شكل العمل . بل قد يتخذ الشكل الواحد للعمل طابع الانتفاع والاستثمار تارة وطابع الاحتكار والاستئثار ، تارة أخرى ، تبعاً لطبيعة المجال الذي يشتغل فيه العامل ، ونوع الثروة التي يمارسها ، فالحيازة ـ مثلاً ـ وإن كانت من الناحية الشكلية نوعاً واحداً من العمل ، ولكنها تختلف في حساب النظرية العامة باختلاف نوع الثروة التي يسيطر عليها الفرد ، لأن حيازة الخشب بالاحتطاب ، والحجر بنقله من الصحراء ـ مثلاً ـ عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار . واما حيازة الارض والاستيلاء على منجم او على عين ماء فليس من تلك الأعمال ، بل هو مظهر من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين .

ولكي نبرهن على ذلك ، يمكننا ان نفترض انساناً ، يعيش بمفرده في مساحة كبيرة من الأرض ، غنية بالعيون والمناجم والثروات الطبيعية ، بعيداً عن المنافسة والمزاحمة ، وندرس سلوكه ، وما يمارسه من ألوان الحيازة .

إن إنساناً كهذا لن يفكر في الاستيلاء على مساحة كبيرة من الأرض ، وما فيها من مناجم وعيون ، وحمايتها ، لأنه لا يجد داعياً الى هذه الحماية ، ولا فائدة يجنيها منها في حياته ، ما دامت الأرض بخدمته في كل حين ، لا ينافسه فيها أحد ، وإنما ينصرف مباشرة الى إحياء جزء من الأرض يتناسب مع مستوى قدرته على الاستثمار .

ولكنه بالرغم من أنه لا يفكر في حيازة مساحات كبيرة من الأرض ، يمارس دائماً حيازة الماء بنقله الى كوزه ، والحجر يحمله الى كوخه ، والخشب يوقد عليه النار ، لأنه لا يتاح له الانتفاع بهذه الأشياء في حياته إلا بحيازتها ، وإعدادها في متناول يده .

فحيازة الأرض وغيرها من مصادر الطبيعة لا معنى لها إذن عندما تنعدم المنافسة ، بل الإحياء وحده في هذا الحال هو العمل الذي يمارسه الفرد في الطبيعة لاستثمارها والانتفاع بها . وإنما تكتسب حيازة الأرض قيمتها عندما توجد المنافسة على الأرض ، وتشتد ، فينطلق كل فرد للاستيلاء على أوسع مساحة ممكنة من الأرض وحمايتها من الآخرين . وهذا يعني ان حيازة الأرض

وما اليها من مصادر الطبيعة ليستعملاًذا صفة إقتصادية من أعمال الانتفاع والاستثمار وإنما هي عملية تحصين لمورد طبيعي وحمايته من تدخل الآخرين فيه .

وعلى العكس من ذلك حيازة الخشب والحجر والماء ، فإنها ليست عمل قوة ، وإنما هي بطبيعتها عمل اقتصادي من أعمال الانتفاع والاستثمار . ولهذا رأينا ان الإنسان المنفرد في حياته يمارس هذا اللون من الحيازة بالرغم من تحرره عن كل دافع من دوافع القوة واستعمال العنف وهكذا نعرف ان حيازة الاشياء المنقولة من ثروات الطبيعة ليست مجرد عمل من أعمال القوة وإنما هي في الأصل عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار يمارسه الانسان ولو لم يوجد لديه أي مبرر لاستعمال القوة .

وعلى هذا الأساس نستطيع ان ندرج حيازة المصادر الطبيعية من أراضي ومناجم وعيون ، في أعمال الاحتكار والقوة ، التي لا قيمة لها في النظرية ، وندرج حيازة الثروات التي تنقل وتحمل ، في أعمال الانتفاع والاستثمار ، التي هي المصدر الوحيد للحقوق الخاصة في الثروات الطبيعية .

ونخرج من ذلك بنتيجة وهي : ان الصفة الاقتصادية للعمل شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصة ، فلا يكون العمل مصدراً لتملك المال ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار .

□ ـــــــــ النظرية تميز بين الأعمال ذات الصفة الاقتصادية :

ولنأخذ الآن أعمال الانتفاع والاستثمار ، التي تحمل الطابع الاقتصادي لندرس موقف النظرية من تقييمها ، ونوع الحقوق التي تقيمها على أساسها .

ولا نحتاج في هذا المجال الى أكثر من تتبع الفقرة الثانية والفقرة العاشرة من البناء العلوي السابق ، لنعرف ان الشريعة لا تمنح الفرد دائماً الحق والملكية في مصادر الثروة الطبيعية ، من أرض ومناجم وعيون ، بمجرد ممارسة الفرد فيها لعمل خاص من أعمال الانتفاع والاستثمار . فنحن نرى ، مثلاً في الفقرة الثانية ، ان ممارسة الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها لا يمنح الفرد

الـزارع من الحق فيها ، مـا يمنحه الإحيـاء في أرض ميتـة . ونـلاحظ في الفقـرة العاشرة أيضاً ، ان الانتفاع بـالأرض باتخـاذها مـرعى لا يعطي الـراعي حقاً في تملك الأرض ، مـع ان استخـدامـه لهـا في الـرعي عمـل من أعمـال الانتفـاع والإستثمار . فهناك إذن فـارق يجب اكتشافـه ، بين احيـاء الأرض وما اليـه من أعمـال ، وبين استثمـار الأرض العامـرة في الزراعـة والرعي ، بـالـرغـم من ان هذه الاعمال ، تبدو جميعاً ذات صفة اقتصاديـة وألوانـاً من الانتفاع والاستثمـار لمصادر الثروة الطبيعية . وباكتشاف ذلك الفارق نتقـدم مرحلة جـديدة في تحـديد النظرية العامة واستيعابها .

□ ـــــــــــ كيف تقوم الحقوق الخاصة على أساس العمل :

والحقيقـة ان هـذا الفـارق يـرتبط كـل الارتبـاط بـالمبـررات التي آمنت بهـا النظرية لمنح الفرد حقوقاً خاصة في الثروة الطبيعية على أساس العمل .

فلكي نفهم بـاستيعاب الفـرق نظريـاً بـين المجمـوعـة التي عـرضنـاهـا من أعمال الانتفاع والاستثمـار ذات الصفة الاقتصـادية ، يجب ان نعـرف التكييف النـظري للحقوق الخـاصة التي ربـطت بـالعمـل ، وكيف والى أي مـدى يلعب العمل دوره الإيجابي في النظرية ؟ وما هو المبـدأ الذي ينشيء العمـل على أسـاسه حقـوقاً خـاصة للعـامل في الثـروة التي يمارسهـا بعمله ؟ فإذا عـرفنـا هـذا المبـدأ استطعنا في ضوئه ان نميز بين تلك المجموعة من أعمال الانتفاع .

ويمكننـا تلخيص هذا المبـدأ على ضـوء البناء العلوي الكـامـل للنـظريـة في الصيغـة التاليـة : إن العامـل يملك نتيجة عمله التي يخلقهـا بجهده وطـاقتـه في المواد الطبيعيـة الخام . وهـذا المبدأ يسـري على كـل أعمال الانتفـاع والاستثمار التي يمارسها الفرد في الطبيعة ومصادرها الخام ، من دون تمييز بين عملية إحياء الأرض الميتة ، او كشف المنـجم ، او استنباط الماء ، او زراعة الأرض العامرة بطبيعتها ، او استخـدامها في رعي الحيـوانات وتـربيتها ، كـل ذلك عمـل وكل عمل مع مادة خام من حق العامل ان يقطف ثماره يمتلك نتيجته .

ولكن حق العـامـل في امتـلاك نتيجـة عمله في مصـــدر طبيعي ، لا يعني ان

جميع هذه الأعمال تتفق في نتائجها لكي تتفق في نوع الحقوق التي تسفر عنها ، بل إنها تختلف في نتائجها وعلى هذا الأساس تختلف في نوع الحقوق الخاصة التي تنشأ عنها ، فإحياء الأرض مثلاً عملية يمارسها الفرد في أرض ميتة لا تصلح لإنتاج وإنتفاع ، فيزيل عن وجهها الصخور الصماء ويوفر كل الشروط التي تجعلها قابلة للانتفاع او الإنتاج ، ويحقق عن طريق ذلك نتيجة مهمة بسبب إحيائه للارض لم تكن موجودة قبل الإحياء ، وليست هذه النتيجة وجود الأرض نفسها ، لأن عملية الإحياء لا تخلق الأرض ، وإنما هي الفرصة التي خلقها الفرد بعمله وجهده ، فإن إحياء الأرض الميتة يؤدي الى خلق فرصة الانتفاع بالأرض واستثمارها ، إذ لم تكن هذه الفرصة متاحة قبل إحيائها وإنما نتجت عن عملية الاحياء . والعامل يملك وفقاً للنظرية العامة هذه الفرصة بوصفها نتيجة لعمله وملكيته للفرصة تؤدي الى منع الاخرين عن سرقة هذه الفرصة منه ، وتضييعها عليه ، بإنتزاع الأرض منه ، والانتفاع بها بدلاً عنه ، لأنهم بذلك يحرمونه من الفرصة التي خلقها بجهده في عملية الإحياء ، وملكها بعمل مشروع . ولأجل ذلك يصبح الفرد بإحيائه الأرض أولى بها من غيره ، ليتاح له الانتفاع بالفرصة التي انتجها ، وهذه الأولوية هي كل حقه في الأرض . وهكذا نعرف ان حق الفرد في الأرض التي أحياها ، مرده نظرياً الى عدم جواز سرقة الآخرين نتيجة عمله وتضييع الفرصة التي خلقها بعمله المشروع .

وإحياء المنجم أو عين الماء المستترة في أعماق الأرض ، كإحياء الأرض الميتة ، في هذا تماماً . فان العامل الذي يمارس عملية الإحياء ، يخلق فرصة الانتفاع بالمرفق الطبيعي الذي أحياه ، ويملك هذه الفرصة بوصفها ثمرة لجهده ، فلا يجوز لغيره تضييع الفرصة عليه . وللعامل الحق في منع الآخرين إذا حاولوا انتزاع المرفق منه . ويعتبر هذا حقاً في الأرض والمنجم والعين ، مع فوارق سوف ندرسها بعد لحظات .

واما ممارسة الفرد للزراعة ، في أرض عامرة بطبيعتها ، او استخدام أرض لرعي الحيوانات ، فهذه الأعمال وإن كانت من أعمال الانتفاع والاستثمار في

المصادر الطبيعية ، ولكنها لا تبرر وجود حق للزارع والراعي في الأرض ، لأنه لم ينتج الأرض نفسها ، ولا فرصة عامة كالفرصة التي أنتجها إحياء الأرض الميتة . صحيح ان الزارع او الراعي أنتج زرعاً ، او ربّى ثروة حيوانية ، عن طريق عمله في الأرض ولكن هذا يبرر تملكه للزرع الذي أنتجه ، او للثروة الحيوانية التي تعاهدها ، ولا يبرر تملكه للارض وحقه فيها .

فالفرق إذن بين هذه الأعمال ، وعمليات الاحياء ، أن تلك العمليات تخلق فرصة للاستفادة من الأرض او المنجم او العين ، لم تكن قبل الإحياء فيملكها الفرد ، ويكتسب عن طريق تملكه لهذه الفرصة حقه في المصدر الذي أحياه . واما الأرض العامرة بطبيعتها ، او الأرض الخضراء بطبيعتها التي يمارس فيها الفرد عملية الزرع او الرعي ، فقد كانت فرصة الانتفاع بها في الزرع والرعي ، موجودة قبل ذلك ، ولم تنتج عن العمل الخاص ، وإنما الشيء الذي نتج عن عمل الزارع - مثلاً - هو الزرع ، ولا شك انه من حقه الخاص ، لأنه نتيجة عمله .

وفي هذا الضوء نستطيع الآن ان نستنتج شرطاً جديداً في العمل الذي يتيح حقاً خاصاً في المصادر الطبيعية . فقد اكتشفنا آنفاً الشرط الأول وهو ان يكون العمل ذا صفة اقتصادية ، ونستنتج الآن الشرط الثاني وهو ان يخلق هذا العمل حالة او فرصة معينة جديدة يملكها العامل ، ويكتسب عن طريقها حقه في المصدر الطبيعي .

والى هذه الحقيقة كان الامام الشافعي يشير حينما استدل على ان المعدن الباطن المستتر لا يملك بالاحياء بأن المحيا ما يتكرر الانتفاع به بعد عمارته بالاحياء من غير إحداث عمارة وهذا لا يمكن في المعادن بمعنى ان الفرصة التي يخلقها الاحياء في المعدن محدودة فيكون الحق محدوداً تبعاً لذلك .

وهذا الاكتشاف للترابط بين حق العامل في المصدر الطبيعي ، والفرصة التي ينتجها العمل في ذلك المصدر ، يترتب عليه منطقياً ان يزول حق الفرد في المصدر إذا تلاشت تلك الفرصة التي أنتجها ، لأن حقه في المصدر الطبيعى

كان يقوم كما عرفنا على أساس تملكه لتلك الفرصة ، فإذا زالت سقط حقه . وهذا ما نجده تماماً في الفقرة الرابعة والخامسة من البناء العلوي الذي قدمناه .

ولنأخذ الآن أعمال الإحياء هذه التي تمنح الفرد العامل حقاً خاصاً في المصدر الطبيعي ، كإحياء الأرض واستخراج المنجم واستنباط العين ، لكي ندرس بدقة موقف النظرية منها . ونرى ما إذا كانت نفس هذه الأعمال تختلف في الحقوق التي تنتجها بعد ان درسنا الفرق بينها وبين سائر أعمال الانتفاع والاستثمار ، وعرفنا قبل ذلك الفرق بين أعمال الانتفاع والاستثمار بشكل عام ، وأعمال الاحتكار والاستئثار .

ونحن إذ استعرضنا من البناء العلوي المتقدم الحقوق التي تقوم على أساس أعمال الإحياء ، وجدنا أنها تختلف من عمل لآخر . فالأرض التي أحياها الفرد لا يجوز لفرد آخر بدون إذنه استثمارها ، والتصرف فيها ، ما دام الفرد الذي أحياها يتمتع بحقه في الأرض ، بينما نجد أن الفرد إذا استنبط عيناً ، كان له الحق في مائها بقدر حاجته ، وجاز للآخرين الاستفادة من العين فيما زاد على حاجة صاحبها .

ولهذا كان على النظرية ان تشرح السبب الذي أدى الى اختلاف حق العامل في أرضه التي أحياها ، عن حق العامل في العين التي استنبطها ، ولماذا سمح لأي فرد بالإستفادة من ماء العين إذا زاد على حاجة صاحبها . ولم يسمح لأحد بزراعة الأرض التي أحياها العامل بدون إذنه ، ولو لم يستغلها العامل في الزراعة فعلاً ؟

والواقع ان الجواب على هذا جاهز في ضوء معلوماتنا التي اكتشفناها حتى الآن عن النظرية فإن العامل يملك قبل كل شيء نتيجة عمله ، وهي فرصة الاستفادة من المصدر الطبيعي ، وملكيته لهذه الفرصة تحتم على الآخرين الإمتناع عن سرقتها منه وتضييعها عليه ، وبذلك يحصل على الحق الخاص في المصدر الذي أحياه . وهذا كله يطرد في سائر المصادر دون فرق في ذلك بين

الأرض والمنجم والعين . فالحقوق التي تنتج عن إحياء تلك المصادر الطبيعية متساوية .

والسماح للغير بالإستفادة من عين الماء فيما زاد على حاجة العامل دون الأرض لا ينشأ من اختلاف الحقوق ، بل ينبع عن طبيعة تلك الأشياء فان الفرصة التي يملكها الفرد نتيجة لحفره العين ، واكتشافه للماء ، لا تضيع عليه بمشاركة شخص آخر له في الانتفاع بالماء ، ما دامت العين غزيرة تفيض عن حاجته ، فالعين الثرية بالماء لا تضيق عادة عن تزويد فردين بالماء وإشباع حاجتهما . وبهذا يظل العامل محتفظاً بالفرصة التي خلقها دون أن يؤدي انتفاع الآخر بالعين في شربه وشرب ماشيته الى فوات تلك الفرصة منه .

وعلى العكس من ذلك الارض التي يحييها الفرد ، ويخلق فيها فرصة الانتفاع بها عن طريق إحيائه لها ، فإن الأرض بطبيعتها لا تتسع لاستثمارين في وقت واحد ، فلو بادر شخص الى أرض محياة واستثمرها لانتزع بذلك من العامل الذي أحياها الفرصة التي خلقها ، لأن الأرض إذا وظفت في إنتاج زراعي لا يمكن ان تقوم بدور مماثل ، ولا أن تستغل لأغراض الإنتاج من قبل فرد آخر .

وهكذا نعرف ان الأرض المحياة لا يجوز لغير العامل الذي أحياها ان يستثمرها وينتفع بها ، لأنه يضيع على العامل الفرصة التي يملكها بعمله . فلكي يحتفظ العامل بهذه الفرصة لا يسمح لغيره باستثمار الأرض ، سواء كان العامل يفكر في استغلال الفرصة فعلاً أو لا ، لأنها على أي حال فرصته التي خلقها ، ومن حقه الاحتفاظ بها ما دامت جهوده التي أنفقها لإحياء الأرض مجسده فيها . وخلافاً لذلك يسمح في عيون الماء لغير العامل الذي اكتشفها ان يستفيد منها فيما زاد على حاجة العامل ، لأن ذلك لا يجرد المكتشف من الفرصة التي خلقها ، لقدرة العين على تلبية طلبات العامل الذي اكتشفها ، واشباع حاجة الآخرين في وقت واحد ، فاختلاف الأرض عن العين في طبيعتها وطريقة استغلالها هو السبب الذي يفسر السماح للآخرين بالاستفادة من العين دون الأرض .

واما المنجم المكتشف ، فقد أجاز الاسلام لأي فرد ان يستفيد منه ، بالطريقة التي لا تؤدي الى حرمان المكتشف من الفرصة التي خلقها . وذلك بالحفر في موضع آخر من المنجم ، او بالاستفادة من نفس الحفرة التي أنشأها المكتشف الأول ، إذا كانت واسعة تتيح للغير ان يستفيد منها دون ان ينتزع من المكتشف فرصة الانتفاع .

فالمقياس العام للسماح لغير العامل ، او منعه عن الانتفاع بالمرفق الطبيعي الذي أحياه العامل وخلق فيه فرصة الانتفاع ، هو : مدى تأثير ذلك على الفرصة التي خلقها العامل باحيائه للمصدر الطبيعي .

□ ـــــــ أساس التملك في الثروات المنقولة :

وحتى الآن كنا نحصر الحديث تقريباً بالعمل في المصادر الطبيعية كالأراضي والمناجم وعيون الماء . ولا بد لكي نستوعب المحتوى الكامل للنظرية ، ان نفحص بتدقيق تطبيقات النظرية على غير المصادر الطبيعية من الثروات المنقولة ، وأوجه الفرق بينها وبين المصادر ، والمبررات النظرية لهذه الفروق.

والشيء الوحيد الذي مر بنا عن موقف النظرية من الثروات المنقولة ، ان حيازة هذه الثروات تعتبر نظرياً عملاً ذا صفة اقتصادية من أعمال الانتفاع والاستثمار ، خلافاً لحيازة المصدر الطبيعي التي تحمل طابع الاحتكار والاستئثار ، ولا تتسم بالصفة الاقتصادية .

وقد استخدمنا فرضية الانسان المنفرد ، للتدليل بها على هذا الفرق بين حيازة المصادر الطبيعية وحيازة الثروات المنقولة .

فالاستيلاء ـ إذن ـ على كمية من الماء او من خشب الغابة او أي ثروة طبيعية أخرى بالامكان نقلها يعتبر قبل كل شيء عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار . ولهذا تدخل حيازة الثروات المنقولة في حساب النظرية ، التي لا تعترف بعمل سوى أعمال الانتفاع ذات الصفة الاقتصادية .

ولكن الحيازة ليست هي العمل الوحيد الذي تعترف به النظرية ، وتقيمه

في مجال الثروات المنقولة . فهنـاك نوع آخـر من العمل في هـذا المجال ، يشبـه أعمال الاحياء في المصادر الطبيعية ، وهو العمل لإيجاد فـرصة الانتفـاع بالثـروة الطبيعية المنقولة ، إذا كانت تشتمل بطبيعتها على مقاومـة للانتفـاع بها ، كصيـد الحيـوان النافـر ، فان العمـل الـذي يشـل بـه الصيـاد مقـاومـة الحيـوان الـذي يصـطاده يخلق فرصـة الانتفاع بـذلك الحيـوان بسبب القضاء عـلى مقاومتـه كـما يخلق العـامل فـرصة الانتفـاع بالارض الميتـة عن طريق احيـائها والقضـاء عـلى مقاومتها وتذليل تربتها .

فـالحيازة والعمـل لإيجاد فـرصة الانتفـاع نوعـان من العمل ، يحمـلان معاً الطابع الاقتصادي في مجال الثروات المنـقولة ولكن العمل لإيجـاد فرصـة جديـدة لـلانتفاع بـالثـروة كـالصيـد ، يمتـاز عن الحيـازة بـدوره الإيجابي في خلق هـذه الفـرصة ، إذ ان الحيـازة ذات دور سلبي من هذه النـاحية لأنها بـوصفهـا مجـرد عملية استيلاء على الثروة لا تخلق فيها فرصة جديدة للانتفـاع بها بشكـل عام . فـأنت حـين تحـوز حجـراً من الـطريق العـام ، او مـاءً من البئـر ، لا تخلق في الحجـر والماء فـرصة جـديدة لـلانتفاع بهـا بشكـل عـام لم تكن من قبـل ، لأن الحجر او الماء كـان معروضـاً للجميع ، ولم تـزد على ان سيـطرت عليه وادخـرته لحاجتك . صحيـح انك نقلت الحجـر الى بيتك والمـاء الى آنيتك ولكن هـذا لا يخلق فـرصة لم تكن من قبـل للانتفـاع بالمـال بشكل عـام ، لأن هذا النقـل إنما يمهـد لانتفاعـك بالحجـر او الماء ، ولا يـذلل عقبـة عامـة في هذا السبيـل ، ولا يمنح المال صفة تجعله أكثر استعداداً او لياقة للنفع بصـورة عامـة كاحيـاء الأرض الـذي يقضي على مقـاومة الأرض لـلانتفاع بهـا بشكـل عـام ، ويمنحهـا كفـاءة جديدة للقيام بدورها العام في حياة الانسان .

وعلى هذا الأساس نستطيـع ان نقارن الصيـد ، وما اليـه من أعمال كخلق فـرصـة جـديـدة في الثـروات المنقـولـة ، بعمليـة احيـاء الأرض ، لأن الصيـد والاحيـاء يتفقان في خلق فـرصة عـامة لم تكن متـاحة من قبـل . ونقارن حيـازة الثروة المنقولـة بعملية زراعـة الأرض العامرة بـطبيعتها ، فكـما ان زراعة الأرض العـامرة طبيعيـاً لا تخلق في الأرض فرصـة جديـدة ، وإنما هي عمـل من أعمال

الانتفاع والاستثمار ، كذلك حيازة الماء من العيون الطبيعية[1] .

وهذا التمييز بين حيازة الثروات المنقولة ، وبين العمل فيها لإيجادفرصة الانتفاع ، كالصيد وما اليه من أعمال ، لا يعني انفصال هذين الأمرين أحدهما عن الآخر دائماً فان الحيازة كثيراً ما تقترن بخلق فرصة جديدة في الثروة ، فتندمج الحيازة مع خلق الفرصة الجديدة عملية واحدة . كما قد يوجد كل منهما بصورة منفصلة عملياً عن الآخر .

فهناك من الثروات ما يحتوي على درجة من المقاومة الطبيعية للانتفاع به ، كالسمك في البحر والفائض من ماء ا لنهر الذي يجري بطبيعته ليتلاشى في نهاية الشوط في أعماق البحر ، فإذا قضى الصياد على مقاومة السمك باغرائه بدخول شبكته التي يصطاد بها ، فقد حازه وخلق فيه أيضاً فرصة الانتفاع ، نتيجة للقضاء على مقاومته خلال عملية واحدة ، كما ان اختزان الماء الفائض من النهر يعتبر حيازة له ، وهو في نفس الوقت يخلق فرصة الانتفاع ، نتيجة لمنعه من الهروب الى البحر والتسلل اليه .

وقد يمارس الفرد عملاً لخلق فرصة جديدة في الثروة والقضاء على مقاومتها الطبيعية ، دون ان تتحقق خلال ذلك حيازة الثروة ، كما اذا رمى الصائد بحجر على طائر محلق في الجو ، فشل حركته ، واضطره الى الهبوط في منطقة بعيدة عن موضع الصائد ، وأصبح في وضع لا يسمح له إلا بالمشي كالدواجن ، فالفرصة الجديدة للانتفاع قد انجزت في هذه العملية عن طريق اصطياد الطائر والقضاء على مقاومته بقذف الحجر عليه ، ولكن الطير وهو يمشي بعيداً عن موضع الصائد لا يعتبر في حيازته وتحت يده ، وإنما تتم حيازته له إذا تعقبه الصائد وأخذه .

---

(١) يلاحظ هنا أنا لم نقارن بين حيازة الماء المباح وحيازة الأرض العامرة بطبيعتها ، وإنما قارنا بين حيازة الماء وزراعة الأرض العامرة ، وذلك لأن حيازة الأرض ليست عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار ، ـ كما مر سابقاً ـ اما حيازة الماء فهي من أعمال الانتفاع ذات الصفة الاقتصادية ، كزراعة الأرض العامرة بطبيعتها .

وقد يحوز الفرد ثروة دون ان يمارس عملاً لخلق فرصة جديدة فيها ، كما إذا كانت الثروة مستعدة بطبيعتها للانتفاع بها ، ولا تشتمل على مقاومة تحول دون ذلك ، كحيازة الماء من العيون والحجر من الأرض .

فالحيازة وخلق الفرصة لونان من العمل قد يندمجان في عملية واحدة وقد يفترقان .

ولنعبر عن اللون الثاني من العمل الذي يخلق الفرصة بالصيد ، بوصفه المثال البارز للعمل المنتج لفرصة جديدة في الثروات المنقولة .

ولكي ندرس هذين اللونين من العمل على صعيد النظرية ، سوف نتناول كلاً من الحيازة والصيد بصورة منفصلة عن الآخر ، لاكتشاف الأحكام المختصة به ، وطبيعة الحقوق التي تنتج عن كل من العملين ، والأساس النظري لها .

□ ـــــــ دور الأعمال المنتجة في النظرية :

فالصيد إذا درسناه بصورة منفصلة عن الحيازة ، نجد انه عمل ينتج فرصة معينة . فمن الطبيعي ان يمنح العامل حق تملك الفرصة التي نتجت عن عمله ، كما يملك العامل في الأرض فرصة الانتفاع التي نجمت عن إحيائه للأرض ، وفقاً للمبدأ الآنف الذكر في النظرية ، الذي يمنح كل عامل في الثروة الطبيعية الخام حق تملك النتيجة التي يسفر عنها العمل .

وعن طريق تملك الصائد لهذه الفرصة ، يصبح له حق خاص في الطير الذي اصطاده واضطره الى الهبوط والمشي على الأرض ، ولو لم يحزه كما يدل عليه اطلاق النصوص التشريعية(*) فلا يسمح لفرد آخر ان يبادر الى الطير ويستولي عليه ، او يغتنم فرصة اشتغال الصياد عن حيازته بمواصلة عملية الصيد مثلاً ، فيسبقه اليه ، لأن ذلك يؤدي الى حرمان العامل من الفرصة التي خلقها بالصيد .

(*) راجع ملحق رقم (١٢) .

فحق الصياد في الطائر الذي اصطاده ، لا يتوقف على حيازته له او البدء في الانتفاع به فعلاً ، بل بمجرد الفرصة التي خلقها بعمله يخوله الحق فيه ، لأن هذه الفرصة ملك للعامل الذي خلقها ، سواء فكر فعلاً في الإنتفاع بصيده وبادر الى حيازته او لا .

وبهذا كان الصياد نظير العامل الذي يحيي الأرض ، فكما لا يجوز لفرد آخر ان يستثمر الأرض ويزرعها ، ولو لم يمارس المحيي الانتفاع بها فعلاً ، كذلك لا يصح لغير العامل الذي ذلل الصيد وقضى على مقاومته أخذ الصيد ما دام الصياد محتفظاً بحقه ، ولو لم يبادر الى حيازته فعلاً .

ولكن الطير الذي شلت حركته نتيجة لاصطياده ، إذا استطاع قبل ان يبادر الصياد الى حيازته ، ان يسترجع قواه ، او يتغلب على الصدمة ، ويحلّق في الجو من جديد ، زال عنه حق الصياد ، لأن هذا الحق كان يعتمد على تملك العامل للفرصة التي انتجها بالصيد ، وهذه الفرصة تتلاشى بهروب الطائر في الجو ، فلا يبقى للصائد حق في الطير(*) وهو في هذا يشبه أيضاً العامل الذي يحيي الأرض ويكتسب حقه فيها على هذا الأساس ، إذ يفقد حقه في الأرض ، إذا انطفأت فيها الحياة ، ورجعت مواتاً من جديد ، والسبب نظّرياً واحد في الحالتين، وهو ان حق الفرد في الثروة يرتبط بتملكه للفرصة التي تنتج عن عمله فإذا زالت تلك الفرصة وانعدم أثر ذلك العمل زال حقه في الثروة .

فالصيد في أحكامه إذن حين ينظر اليه بصورة مستقلة عن الحيازة يشابه احياء المصادر الطبيعية . وهذا التشابه ينبع - كما رأينا - من وحدة التفسير النظري لحق العامل في صيده ، وحق العامل في الأرض الميتة التي أحياها .

□ دور الحيازة للثروات المنقولة :

واما الحيازة ، فهي تختلف عن الصيد المجرد في أحكامها . ولهذا نجد ان الفرد إذا ملك طيراً بالحيازة ودخل في حوزته ، أصبح من حقه استرجاعه إذا

(*) الملحق رقم (١٣) .

طار وامتنع ، فاصطاده آخر ، وليس للآخر الاحتفاظ به ، بل يجب عليه رده الى من كان الطير في حوزته ، لأن الحق المستند الى الحيازة حق مباشر بمعنى ان الحيازة سبب مباشر لتملك الطير ، وليس تملك الطير مرتبطاً بتملك فرصة معينة ليزول بزوالها .

وهذا هو الفرق بين الحيازة وغيرها من العمليات التي مرت بنا فالصيد كان سبباً لامتلاك الصائد للفرصة التي أنتجها، وقام على هذا الأساس حقه في الطير ، والاحياء كان سبباً لامتلاك العامل للفرصة التي نجمت عن الإحياء ونتيجة لذلك حصل على حقه في المرفق الذي أحياه . واما حيازة الثروات المنقولة ، فهي بمجردها سبب أصيل ومباشر لتملك الثروة .

وهذا الفرق بين الحيازة وغيرها من الأعمال ، يحتّم علينا مواجهة السؤال التالي على الصعيد النظري : إذا كان حق الفرد في المصدر الطبيعي الذي أحياه ، او في الصيد الذي اصطاده ، يقوم على أساس امتلاكه نتيجة عمله ، وهي فرصة الانتفاع بذلك المصدر، فعلى أي أساس يقوم حق الفرد في الحجر الذي يلقاه في الطريق ، فيأخذه لنفسه ؟ او حقه في الماء الراكد الذي يحوزه من بحيرة طبيعية ؟ مع ان حيازته هذه للحجر او للماء لم تنتج فرصة عامة جديدة في المال كما ينتج الصيد واحياء الأرض ؟ .

والجواب على هذا السؤال : ان حق الفرد هذا ، لا يستمد مبرره من تملك الفرد لفرصة نتجت عن عمله ، وإنما يبرره انتفاع الفرد بذلك المال ، فكما ان من حق كل عامل ان يمتلك الفرصة التي ينتجها عمله ، كذلك من حقه ان ينتفع بالفرصة التي هيأتها له الطبيعة بعناية الله تعالى . فالماء مثلاً إذا كان في أعماق الأرض وكشفه الفرد بالحفر ، فقد خلق فرصة الانتفاع به وأصبح جديراً بامتلاك هذه الفرصة . واما إذا كان الماء مجتمعاً طبيعياً على سطح الأرض ، وكانت فرصة الانتفاع به ناجزة بدون جهد من الانسان ، فلا بد ان يتاح لكل فرد ان يمارس انتفاعه بذلك الماء ، ما دامت الطبيعة قد كفتهم العمل ومنحتم فرصة الانتفاع .

فاذا افترضنا فرداً اغترف بانائه من الماء المجتمع طبيعياً على وجه الأرض

فقد مارس عملاً من أعمال الانتفاع والاستثمار ، في مفهوم النظرية كما مر بنا في مستهل البحث . وما دام من حق كل فرد ان ينتفع بالثروة التي تقدمها الطبيعة بين يدي الانسان ، فمن الطبيعي ان يسمح للفرد بحيازة الماء المكشوف على وجه الأرض ، من مصادره الطبيعية ، لأنها عمل من أعمال الانتفاع والاستثمار وليست عملاً من أعمال الاحتكار والقوة .

وإذا احتفظ الفرد بالماء الذي حازه ، كان له ذلك ، ولا يجوز لآخر ان ينازعه فيه ، او ينتزعه منه وينتفع به لأن النظرية ترى حيازة الماء وما اليه من الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع ، فما دامت الحيازة مستمرة فالانتفاع مستمر إذن من قبل الحائز ، وما دام الحائز مواصلاً لانتفاعه بالثروة ، فلا مبرر لتقديم فرد آخر عليه في الانتفاع بها إذا أراد .

وهكذا يظل الفرد متمتعاً بحقه في الثروة المنقولة التي حازها ، ما دامت الحيازة مستمرة حقيقة او حكماً[1] . فاذا تنازل الفرد عن حيازته بإهمال المال والاعراض عنه ، انقطع انتفاعه به ، وسقط بسبب ذلك حقه في المال ، وأصبح لأي فرد آخر الاستيلاء عليه والانتفاع به .

وهكذا يتضح ان حق الفرد في ا لماء الذي حازه من البحيرة ، او الحجر الذي أخذه من الطريق العام ، لا يستند الى تملكه لفرصة عامة ناجمة عن عمله وإنما يقوم على أساس ممارسة الفرد للانتفاع بتلك الثروة الطبيعية عن طريق حيازته لها .

وفي هذا الضوء نستطيع ان نضيف ، الى المبدأ المتقدم في النظرية القائل : إن كل عامل يملك نتيجة عمله ، مبدأ جديداً وهو : ان ممارسة الفرد للانتفاع بثروة طبيعية ، يجعل له حقاً فيها ، ما دام مواصلاً لانتفاعه بتلك

---

(١) نريد باستمرار الحيازة حكماً : الحالات التي تنقطع فيها الحيازة لسبب اضطراري ، كالنسيان والضياع والاغتصاب ، ونحو ذلك ، فان الشريعة تعتبر الحيازة وممارسة الانتفاع مستمرة حكماً ، ولذا تأمر بارجاع المال الضائع او المغتصب الى حوزة صاحبه ، ومرد هذا الاعتبار في الحقيقة الى التأكيد على العنصر الاختياري ، وسلب الاثر عن حالات الاضطرار في مختلف مجالات التشريع .

الثروة . ولما كانت الحيازة في مجال الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع ، فيستوعبها هذا المبدأ ، ويقيم على أساسها حقاً للفرد في الثروة التي حازها .

□ ـــــــــــ تعميم المبدأ النظري للحيازة :

وهذا المبدأ لا ينطبق على الثروات المنقولة فحسب ، بل ينطبق على المصادر الطبيعية أيضاً ، إذا مارسها الفرد بعمل من أعمال الانتفاع ، كما إذا زرع أرضاً عامرة بطبيعتها ، فان زراعته لها عمل من أعمال الانتفاع ، فيكسب على أساس ذلك حقاً في الأرض ، يمنع الآخرين من مزاحمته ، وانتزاع الأرض منه ، ما دام يواصل انتفاعه بها ، ولكن ليس معنى هذا ان مجرد حيازة الأرض مثلاً تكفي لاكتساب هذا الحق فيه كحيازة الماء ، لأن حيازة الأرض ليست من أعمال الانتفاع والاستثمار ، وإنما ينتفع بالأرض العامرة عن طريق زراعتها مثلاً ، فاذا باشر العامل الزراعة في أرض عامرة بطبيعتها ، وواصل هذا النوع من الانتفاع بها ، لم يجز لآخر انتزاع الأرض منه ، ما دام العامل مستمراً في زراعتها ، لأن الآخر ليس أولى بها ممن ينتفع بها فعلاً . واما إذا ترك العامل زراعتها والإنتفاع بها ، فلا يبقى له الحق في الاحتفاظ بها ، ويجوز عندئذ لفرد آخر ممارستها في عمل من اعمال الانتفاع والاستثمار .

ونلاحظ في حال ترك الفردالإنتفاعبالارض ، الفرق بين المبدأين ، فحق الفرد الذي يقوم على أساس مواصلة الإنتفاع بثروة طبيعية يزول بمجرد ترك الفرد للانتفاع بالارض وعدم مواصلته ، بينما يظل الحق القائم على أساس تملك العامل للفرصة التي يخلقها ثابتاً ، ما دامت الفرصة باقية وجهود العامل مجسدة في الأرض ولو لم يكن يمارس الانتفاع بالأرض فعلاً .

□ ـــــــــــ تلخيص النتائج النظرية :

يمكننا أن نستنتج الآن ، من دراسة النظرية العامة لتوزيع ما قبل الانتاج مبدأين أساسيين في هذه النظرية :

أحدهما : ان العامل الذي يمارس شيئاً من ثروات الطبيعة الخام يملك

نتيجة عمله ، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتلك الثروة . ونتيجة لتملك العامل هذه الفرصة يكون له الحق في نفس ا المال تبعاً لما تفرضه ملكيته للفرصة التي أنتجها عمله ويرتبط حقه في المال بملكية هذه الفرصة ، فإذا انعدمت وزالت الفرصة التي خلقها ، سقط حقه في المال .

والمبدأ الآخر: ان ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعية تمنح الفرد الممارس حقاً ، يمنع الآخرين عن انتزاع الثروة منه ، ما دام يواصل استفادته منها ، ويمارس أعمال الانتفاع والاستثمار ، لأن غيره ليس أولى منه بالثروة التي يمارسها لتنتزع منه وتعطى للغير .

وعلى أساس المبدأ الأول تقوم الاحكام التي نظمت الحقوق في عمليات الاحياء والصيد . وعلى أساس المبدأ الثاني ترتكز أحكام الحيازة للثروات المنقولة ، التي وفرت الطبيعة فرصة الانتفاع بها للانسان .

فخلق فرصة جديدة في ثروة طبيعية ، والانتفاع المستمر بثروة توفرت فيها الفرصة طبيعياً ، هما المصدران الأساسيان للحق الخاص في الثروات الطبيعية .

والطابع المشترك لهذين المصدرين هو الصفة الاقتصادية ، فان كلاً من خلق فرصة جديدة ، او الانتفاع بثروة على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً ، يعتبر ذا صفة اقتصادية ، وليس من أعمال القوة والاستئثار .

* * *

ملاحَظاتٌ



رأينا ان الشريعة تسمح للأفراد باكتساب الحقوق الخاصة ، في المصادر الطبيعية ، ضمن الحدود التي تقررها النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج .
والتصميم النظري لهذه الحقوق يختلف عن تصميمها في النظريات الرأسمالية والماركسية .

ففي المذهب الرأسمالي يسمح لكل فرد بتملك المصادر الطبيعية على أساس مبدأ الحرية الاقتصادية . فكل ثروة يسيطر عليها الفرد يمكنه ان يعتبرها ملكاً له ، ما لم يتعارض ذلك مع حرية التملك الممنوحة للآخرين . فالمجال المسموح به من الملكية الخاصة لكل فرد ، لا يحدده إلا صيانة حق الأفراد الآخرين في حرية التملك . وهكذا يستمد الفرد مبرر ملكيته من كونه حراً ، وغير مزاحم للآخرين في حرياتهم .

واما النظرية العامة للتوزيع التي درسناها فلا تعترف بحرية التملك بمفهومها الرأسمالي ، وإنما تعتبر حق الفرد في المصدر الطبيعي الخام مرتبطا بتملكه لنتيجة علمه ، او انتفاعه المباشر المستمر بذلك المصدر ولهذا يزول الحق ، إذا فقد كلا هذين الأساسين .

فالحقوق الخاصة في المصادر الطبيعية تعتبر رأسمالياً مظهراً من مظاهر حرية الإنسان ، التي يتمتع بها في ظل النظام الرأسمالي ، بينما هي في الإسلام مظهر من مظاهر نشاط الإنسان ، وممارسته لأعمال الانتفاع والاستثمار .

واما الماركسية فهي تؤمن بالغاء كل لون من ألوان الملكية الخاصة ، للمصادر الطبيعية وسائر وسائل الانتاج ، وتدعو الى تحرير تلك الوسائل من

الحقوق الخاصة ، إذ لم يعد لها مبرر ، منذ دخل التاريخ المرحلة المحددة التي دقت الصناعة الآلية أجراسها ، في عصر الإنسان الرأسمالي الحديث .

وإيمان الماركسية بضرورة هذا الإلغاء لا يعني ، من الناحية النظرية التحليلية ، ان الملكية الخاصة لا مبرر لها في المفهوم الماركسي إطلاقاً ، وإنما يعبر عن إيمانها مذهبياً بأن الملكية الخاصة قد استنفدت كل أغراضها في حركة التاريخ ، ولم يبق لها مجال في نيار التاريخ الحديث ، بعد ان فقدت مبرراتها وأصبحت قوة معاكسة للتيار .

ولكي نقارن بين النظرية الماركسية والإسلام ، يجب ان نعرف ما هي المبررات في النظرية الماركسية للملكية الخاصة ؟ وكيف فقدت في عصر الإنتاج الرأسمالي هذه المبررات[1] ؟

إن الماركسية ترى : ان جميع الثروات الطبيعية الخام ليس لها بطبيعتها قيمة تبادلية ، وإنما لها منافع استعمالية كثيرة ، لأن القيمة التبادلية لا توجد في ثروة إلا نتيجة لعمل بشري متجسد فيها . فالعمل هو الذي يخلق القيمة التبادلية في الأشياء ، والثروات الخام في وضعها الطبيعي لم تندمج مع عمل إنساني محدد فلا قيمة لها من الناحية التبادلية . وبهذا تربط الماركسية بين القيمة التبادلية والعمل ، وتقرر ان العامل الذي يمارس مصدراً طبيعياً ، أو ثروة من ثروات الطبيعة ، يمنح المال الذي يمارسه قيمة تبادلية بقدر كمية العمل الذي ينفقه عليه .

---

(١) نريد هنا بالنظرية الماركسية ، النظرية الاقتصادية للمذهب الماركسي لا نظرية ماركس في تفسير التاريخ وتحليله .

فان الملكية الخاصة تدرس تارة بوصفها ظاهرة تاريخية ، وهي بهذا الوصف تبرر ماركسياً على أساس نظرية ماركس في التاريخ ، بظروف التناقض الطبقي ، وشكل الانتاج ونوع القوى المنتجة .

وتدرس الملكية الخاصة تارة أخرى على أساس اقتصادي بحث لاكتشاف مبرراتها التشريعية لا المبرر التاريخي لوجودها . وفي هذه المرة يجب التفتيش عن مبرراتها الماركسية في نظرية ماركس في القيمة والعمل والقيمة الفائضة .

وكما تربط الماركسية بين العمل والقيمة التبادلية ، تربط أيضاً بين القيمة التبادلية والملكية ، فتمنح الفرد الذي يخلق بعمله قيمة تبادلية في المال حق ملكية ذلك المال ، والتمتع بتلك القيمة التي خلقها فيه . فتملك الفرد للثروة يستمد مبرره النظري في الماركسية من وصفه خالقاً للقيمة التبادلية في تلك الثروة ، نتيجة لما بذله عليها من عمل . وهكذا يصبح للفرد على أساس النظرية هذه حق تملك المصدر الطبيعي ووسائل الإنتاج الطبيعية ، إذا استطاع ان ينفق عليها شيئاً من الجهد ، ويمنحها قيمة تبادلية معينة . وهذه الملكية تبدو في الحقيقة على ضوء النظرية الماركسية ملكية للنتيجة التي يسفر عنها العمل ، لا للمصدر الطبيعي منفصلاً عن تلك النتيجة ، ولكن هذه النتيجة التي يملكها العامل ليست هي فرصة الانتفاع بوصفها حالة ناتجة عن العمل ، كما رأينا في النظرية العامة للاسلام في توزيع ما قبل الإنتاج ، بل هي القيمة التبادلية التي تنشأ عن العمل في رأي الماركسية . فالعامل يمنح المصدر الطبيعي قيمة معينة ، ويتملك هذه القيمة التي أسبغها على المال .

وتعلية على هذا الأساس الماركسي لتبرير الملكية الخاصة تقرر الماركسية : ان هذه الملكية تظل مشروعة ما لم تدخل في عصر الإنتاج الرأسمالي ، الذي يدفع فيه المالكون المصادر والوسائل التي يملكونها الى من لا يملكون شيئاً ، ليعملوا فيها بأجور ويسلموا الأرباح الى مالكي تلك المصادر والوسائل، فان هذه الأرباح سوف تعادل قيمتها خلال زمن قصير نسبياً القيمة التبادلية للمصادر والوسائل . وبذلك يكون المالك قد استوفى كل حقه في تلك المصادر والوسائل ، لأن حقه كان مرتبطاً بالقيمة التي نتجت عن عمله في تلك المصادر ، وما دام قد حصل على هذه القيمة مجسدة في الأرباح التي تقاضاها ، فقد انقطعت بذلك صلته بالمصادر والوسائل التي كان يملكها . وهكذا تفقد الملكية الخاصة مبرراتها ، وتصبح غير مشروعة في النظرية الماركسية ، بدخول عصر الإنتاج الرأسمالي او العمل المأجور .

وعلى هذا الأساس الذي يربط ملكية العامل بالقيمة التبادلية ، تفسح الماركسية لعامل آخر ـ إذا مارس الثروة ـ أن يملك القيمة الجديدة التي تنتج

عن عمله . فإذا ذهب فرد الى الغابة واقتطع من أخشابها وأنفق على الخشب جهداً حتى جعله لوحاً ، ثم جاء آخر فجعل من اللوح سريراً ، أصبح كل منهما مالكاً بقدر القيمة التبادلية التي أنتجها عمله . ولهذا تعتبر الماركسية الأجير في النظام الرأسمالي هو المالك لكل القيمة التبادلية التي تكتسبها المادة عن طريق عمله ، ويكون اقتطاع مالك المادة جزءاً من هذه القيمة باسم الأرباح سرقة من الأجير .

فالقيمة مرتبطة بالعمل . والملكية إنما هي في حدود القيمة التي تنتج عن عمل المالك .

هذه هي المبررات الماركسية للملكية الخاصة، التي يمكن تلخيصها في القضيتين التاليتين :

١ ـ القيمة التبادلية مرتبطة بالعمل وناتجة عنه .

٢ ـ وملكية العامل مرتبطة بالقيمة التبادلية التي يخلقها عمله ونحن نختلف عن الماركسية في كلتا القضيتين .

أما القضية الأولى التي تربط القيمة التبادلية بالعمل، وتجعل منه المقياس الأساسي الوحيد لها، فقد درسناها بكل تفصيل في بحوثنا مع الماركسية من هذا الكتاب ، واستطعنا ان نبرهن على ان القيمة التبادلية لا تنبع بصورة أساسية من العمل . وبذلك تنهار جميع اللبنات الفوقية التي شادتها الماركسية على أساس هذه القضية[1] .

واما القضية الأخرى التي تربط ملكية الفرد بالقيمة التبادلية التي تتولد عن العمل ، فهي تتعارض مع اتجاه النظرية العامة للاسلام في توزيع ما قبل الانتاج ، لأن الحقوق الخاصة للأفراد في المصادر الطبيعية وان كانت تقوم في الإسلام على أساس امتلاك الفرد نتيجة عمله ، ولكن نتيجة العمل التي يمتلكها العامل الذي أحيى قطعة من الأرض خلال عمل أسبوع مثلاً ليست هي القيمة التبادلية التي ينتجها عمل أسبوع كما ترى الماركسية ، بل النتيجة

(١) راجع الكتاب الأول ص ١٥٤ ـ ١٧٦ .

التي يملكها العامل في الأرض التي أحياها هي فرصة الانتفاع بتلك الأرض وعن طريق تملّك هذه الفرصة ينشأ حقه الخاص في الأرض نفسها ، وما دامت هذه الفرصة قائمة يعتبر حقه في الأرض ثابتاً ، ولا يجوز لآخر ان يتملك الأرض بإنفاق عمل جديد عليها ولو ضاعف العمل الجديد قيمتها التبادلية ، لأن فرصة الانتفاع ، بالأرض ملك الأول ولا يجوز مزاحمته فيها.

وهذا هو الفارق الأساسي من الناحية النظرية ، بين الأساس الماركسي الخاص في المصدر الطبيعي ، وبين الأساس الإسلامي . فمرد الحق الخاص على الأساس الأول الى امتلاك العامل القيمة التبادلية التي اكتسبتها الأرض من عمله فحسب ، ومرده على الأساس الثاني الى امتلاك العامل الفرصة الحقيقية التي أنتجها العمل في الأرض .

فالمبدأ القائل : ان الحقوق الخاصة في المصادر الطبيعية تقوم على أساس العمل ، وان العامل يتملك النتيجة الواقعية لعمله ، يعكس النظرية الإسلامية .

والمبدأ القائل : ان القيمة التبادلية لمصادر الطبيعة تقوم على أساس العمل وملكية العامل تحددها القيمة التبادلية التي خلقها ، يعكس النظرية الماركسية .

والفرق الرئيسي بين هذين المبدأين هو مصدر كل الاختلافات ، التي سوف نجدها بين الإسلام والماركسية في توزيع ما بعد الإنتاج .

☐ ٢ ـ ظاهرة الطسق وتفسيرها نظرياً

نجد في البناء العلوي ، الذي ينظم توزيع ما قبل الإنتاج في الإسلام ، ظاهرة خاصة قد يبدو انها تميز الأرض عن غيرها من المصادر الطبيعية ، فلا بد من دراستها بصورة خاصة ، وتفسيرها في ضوء النظرية العامة للتوزيع ، او ربطها بنظرية أخرى من المذهب الاقتصادي في الإسلام .

وهذه الظاهرة هي الطسق الذي سمحت الشريعة للامام بأخذه من الفرد ، إذا أحيى أرضاً وانتفع بها . فقد جاء في الحديث الصحيح وفي بعض

النصوص الفقهية للشيخ الطوسي : ان للفرد ان يحيي أرضاً ميتة وعليه طسقها : (أجرتها) يؤديه للامام .

فما هو المبرر النظري لهذا الطسق ؟ ولماذا اختصت به الأرض دون غيرها من منابع الثروة فلم يكلف الذين يحيون المنابع الأخرى بدفع شيء من غلتها ؟ .

والحقيقة ان هذا الطسق الذي سمح للامام بفرضه على الأرض الميته عند إحياء الفرد لها يمكن تكييفه مذهبياً وتفسيره من الناحية النظرية على أساسين :

الأول : على أساس النظرية العامة في التوزيع نفسها ، فنحن إذا لاحظنا ان الطسق أجرة يتقاضاها الإمام على الأرض بوصفها من الأنفال ، وعرفنا إضافة الى ذلك ان الأنفال يستخدمها الإمام في مصالح الجماعة كما سيأتي في بحث مقبل ، وقارنا بين إلزام صاحب الأرض بالطسق ، وإلزام صاحب العين والمنجم بالسماح للآخرين بما زاد على حاجته من العين وما لا يتعارض مع حقه في المنجم ، إذا جمعنا كل ذلك ، تكامل لدينا بناء علوي من التشريع يسمح لنا باستنتاج مبدأ جديد في النظرية ، يمنح الجماعة حقاً عاماً في الاستفادة من مصادر الطبيعة ، لأنها موضوعة في خدمة الإنسانية بشكل عام (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) . وهذا الحق العام للجماعة لا يزول باكتساب المصادر الطبيعية طابع الحقوق الخاصة ، وإنما تحدد الشريعة طريقة استفادة الجماعة من هذا الحق، بالشكل الذي لا يتعارض مع تلك الحقوق الخاصة ففي المناجم والعيون التي يحييها لأفراد يتاح للجميع الإستفادة منها بشكل مباشر، لأن لكل فرد ان يستفيد من عروق المنجم ، إذا حفر من موضع آخر ، كما ان له ان يستقي من عين الماء إذا زادت على حاجة مستنبطها . واما الأرض فلما كانت بطبيعتها لا تسمح لانتفاع فردين بها في وقت واحد ، فقد شرع الطسق الذي ينفقه الإمام على مصالح الجماعة ليتاح للآخرين الاستفادة عن هذا الطريق ، بعد ان حال الحق الخاص لصاحب الأرض الذي أحياها عن انتفاع الآخرين بتلك الأرض انتفاعاً مباشراً .

الثاني : ان نفسر الطسق بصورة منفصلة عن النظرية العامة للتوزيع ،

وذلك على أساس انه ضريبة تتقاضاها الدولة لصالح العدالة الاجتماعية ، لأننا سوف نرى عند دراسة الأنفال ووظيفتها في الإقتصاد الإسلامي ان من أهم أغراض الأنفال في الشريعة الضمان الاجتماعي وحماية التوازن العام . وما دام الطسق يعتبر تشريعياً من الانفال فمن المعقول ان يعتبر ضريبة نابعة من النظرية العامة في العدالة الاجتماعية وما تضم من مبادىء الضمان والتوازن العام . وإنما اختصت الأرض بهذه الضريبة الضخمة لأهميتها ولخطورة دورها في الحياة الاقتصادية ، فشرعت هذه الضريبة وقاية للمجتمع الإسلامي من أعراض الملكية الخاصة للأرض ، التي منيت بها المجتمعات غير الإسلامية ، ومقاومة لمآسي الريع العقاري التي ضج بها تاريخ الأنظمة البشرية ، ودوره في إشاعة الفروق والتناقضات وتعميقها . ويشابه الطسق على هذا الأساس الخمس الذي فرض ضريبة على ما يستخرج من المعدن .

وفي النهاية وقد قدمنا هذين التفسيرين النظريين للطسق، يمكننا أن نردّ أحدهما الى الآخر في نظرة أشمل وأوسع ، فنفسر الطسق بأنه ضريبة سمح للامام بفرضها لأغراض الضمان والتوازن وحماية الأفراد الضعفاء في الجماعة ونفسر هذه الأغراض نفسها وحتمية تنفيذها على الافراد الأقوياء بما للجماعة من حق عام مسبق في مصادر الطبيعة ، يجعل لها على الأفراد الذين يحيون تلك المصادر ويستثمرونها الحق في حماية مصالحها وانقاذ ضعفائها .

٣ ـ التفسير الخلقي للملكية في الاسلام

كنا ندرس الملكية والحقوق الخاصة حتى الآن ، على ضوء النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج ، فالبحث كان يقوم على أساس المذهب الاقتصادي . وفي خلال البحث استطعنا ان نقدم للملكية والحقوق الخاصة تفسيراً نظرياً يعكس وجهة نظر المذهب الاقتصادي في الإسلام . ونريد الآن ان نقدم للملكية تفسيرها الخلقي في الإسلام . وأريد بالتفسير الخلقي للملكية الخاصة : استعراض التصورات المعنوية التي أعطاها الإسلام عن الملكية ، ودورها وأهدافها ، وعمل لإشاعتها بين الأفراد لتصبح قوى موجهة للسلوك ،

ومؤثرة على تصرفات الأفراد التي تتصل بملكياتهم وحقوقهم الخاصة .

وقبل ان نأخذ بالتفصيلات في التفسير الخلقي للملكية يجب ان نميز بكل وضوح بينه ، وبين التفسير المذهبي للملكية الذي عالجناه فيما تقدم من وجهة نظر اقتصادية . ولكي يتاح لنا هذا التمييز يمكننا ان نستعير من تفصيلات التفسير الخلقي الآتية مفهوم الخلافة ، لنقارن بينه وبين النظرية العامة في التوزيع ، التي فسرنا الحقوق الخاصة على أساسها من وجهة نظر المذهب الاقتصادي .

فالخلافة تضفي طابع الوكالة على الملكية الخاصة ، وتجعل من المالك أميناً على الثروة ، ووكيلاً عليها من قبل الله تعالى الذي يملك الكون وجميع ما يضم من ثروات . وهذا التصور الإسلامي الخاص لجوهر الملكية متى تركز وسيطر على ذهنية المالك المسلم ، أصبح قوة موجهة في مجال السلوك ، وقيداً صارماً يفرض على المالك التزام التعليمات والحدود المرسومة من قبل الله عز وجل ، كما يلتزم الوكيل والخليفة دائماً بإرادة الموكل والمستخلف .

ونحن إذا فحصنا هذا المفهوم ، وجدنا انه لا يفسر مبررات الملكية الخاصة من وجهه نظر مذهبية في الاقتصاد ، لأن الملكية الخاصة سواء كانت خلافة ام أي شيء آخر تثير السؤال عن مبرراتها المذهبية التي تفسرها ، فلماذا جعلت هذه الخلافة والوكالة لهذا الفرد دون سواه ؟ ومجرد كونها وكالة ليس جواباً كافياً على هذا السؤال ، وإنما نجد الجواب عليه في التفسير الاقتصادي للملكية الخاصة على أسس معينة ، كأساس العمل وصلة العامل بنتائج عمله .

وهكذا نعرف أن اسباغ طابع الوكالة والخلافة على الملكية الخاصة مثلاً لا يكفي لصوغ نظرية عامة في التوزيع ، لأنه لا يفسر هذه الظاهرة تفسيراً اقتصادياً ، وإنما يخلق هذا الطابع نظرة خاصة الى الملكية ، تقوم على أساس أنها مجرد وكالة او خلافة . وهذه النظرة إذا نشأت وسادت وأصبحت عامة لدى أفراد المجتمع الإسلامي ، أصبح لها من القوة ما يحدد سلوك الأفراد ،

ويعدل من الإنعكاسات النفسية للملكية ويطور من المشاعر التي توحي بها الثروة الى نفوس الأغنياء . وبذلك يصبح مفهوم الخلافة قوة محركة موجهة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية .

فالتفسير الخلقي للملكية إذن يبرر تلك التصورات عن الملكية التي يتلقاها كل مسلم عادة من الإسلام ، ويتكيف بها نفسياً وروحياً ، ويحدد مشاعره ونشاطه وفقاً لها .

وأساس هذه التصورات هو مفهوم الخلافة الذي أشرنا اليه ، فالمال مال الله وهو المالك الحقيقي ، والناس خلفاؤه في الأرض ،وامناؤه عليها وعلى ما فيها من أموال وثروات . قال الله تعالى : ﴿ **هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتاً** ﴾ .

والله تعالى هو الذي منح الإنسان هذه الخلافة ، ولو شاء لانتزعها منه .

﴿ **إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم من يشاء** ﴾ .

وطبيعة الخلافة تفرض على الإنسان ان يتلقى تعليماته بشأن الثروة المستخلف عليها ممن منحه تلك الخلافة . قال الله تعالى : ﴿ **آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير** ﴾ كما ان من نتائج هذه الخلافة ان يكون الإنسان مسؤولاً بين يدي من استخلفه خاضعاً لرقابته في كل تصرفاته وأعماله، قال الله تعالى: ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون**﴾ .

والخلافة في الأصل هي للجماعة كلها ، لأن هذه الخلافة عبرت عن نفسها عملياً في إعداد الله تعالى لثروات الكون ووضعها في خدمة الانسان . والانسان هنا هو العام الذي يشمل الأفراد جميعاً ، ولذا قال تعالى : ﴿ **هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾ .

وأشكال الملكية بما فيها الملكية والحقوق الخاصة إنما هي أساليب تتيح للجماعة باتباعها اداء رسالتها في اعمار الكون واستثماره قال الله تعالى :

﴿ هـو الـذي جعلكم خـلائف الأرض ورفـع بعضكم فـوق بعض درجـات ليبلوكم فيـما آتاكم ﴾ فـالملكية والحقـوق الخاصـة التي منحت لبعض دون بعض فـاختلفت بـذلـك درجـاتهم في الخـلافـة ، هي ضـرب من الامتحـان لمـواهب الجمـاعة ومـدى قدرتهـا على حمـل الأعباء ، وقـوة دافعـة لهـا عـلى إنجـاز مهـام الخـلافة ، والسبـاق في هذا المضمـار . وهكذا تصبـح الملكية الخـاصـة في هـذا الضـوء أسلوباً من أسـاليب قيام الجمـاعة بمهمتهـا في الخلافـة ، وتتخـذ طـابـع الوظيفة الاجتماعية كمظهر من مظاهر الخـلافة العـامة ، لا طـابع الحق المـطلق والسيطرة الأصيلة وقد جاء عن الإمام الصـادق أنه قـال **«إنما أعـطاكم الله هذه الفضول من الأموال لتوجهوها حيث وجهها الله ولم يعطكموها لتكنزوها »** .

ولمـا كانت الخـلافة في الأصـل للجماعـة ، وكانت الملكيـة الخـاصـة أسلوباً لإنجاز الجماعة أهداف هذه الخلافـة ورسالتهـا ، فلا تنقـطع صلة الجماعـة ولا تـزول مسؤوليتها عن المـال لمجرد تملك الفـرد له ، بـل يجب عـلى الجمـاعـة ان تحمي المـال من سفه المـالك إذا لم يكن رشيـداً لأن السفيه لا يستـطيع ان يقـوم بدور صالح في الخلافـة . ولذا قـال الله تعالى : **﴿ ولا تؤتـوا السفهاء أمـوالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقـولوا لهم قـولاً معروفـاً ﴾** ووجّـه الخطاب الى الجمـاعة ، لأن الخـلافة في الأصـل لها ، ونهاهـا عن تسليم أمـوال السفهـاء اليهم ، وأمـرهـا بحمـايـة هـذه الأمـوال والإنفـاق منهـا عـلى أصحـابها . وبـالرغم من أنـه يتحدث الى الجمـاعة عن أمـوال السفهـاء ، فقـد أضاف الأموال الى الجمـاعة نفسهـا فقال : **﴿ ولا تؤتـوا السفهاء أمـوالكم ﴾** . وفي هـذا اشعـاع بـأن الخـلافـة في الأصـل للجمـاعـة ، وان الأمـوال أمـوالهـا بالخلافة ، وإن كانت أموالاً للافراد بالملكية الخاصة . وقد عقبت الآية على هذا الإشعـاع بالإشـارة الى أهداف الخـلافة ورسـالتها ، فـوصفت الأمـوال قـائلة . **﴿ أموالكم التي جعل الله لكم قياماً ﴾** فالأموال قد جعلها الله للجماعة ، يعني انه استخلف الجماعة عليها، لا ليبذروها أو يجمدوها، وإنما ليقوموا بحقها ويستثمـروهـا ويحـافـظوا عليهـا فـإذا لم يتحقق ذلـك عن طـريق الفـرد ، فلتقم الجماعة بمسؤوليتها[1] .

---

(١) اتبعنا هنا في فهم الآية أحد الوجوه المحتملة التي ذكرها المفسرون في تفسيرها .

وعلى هذا الأساس يستشعر الفرد المسؤولية في تصرفاته المالية امام الله تعالى ، لأنه هو المالك الحقيقي لجميع الأموال ، كما يحس بالمسؤولية أمام الجماعة أيضاً لأن الخلافة لها بالأصل ، والملكية للمال إنما هي مظهر من مظاهر تلك الخلافة وأساليبها ، ولهذا كان من حق الجماعة ان تحجر عليه ، إذا لم يكن أهلاً للتصرف في ماله لصغر أو سفه ، وان تمنعه عن التصرف في ماله بشكل يؤدي الى ضرر بليغ بسواه ، وكذلك ان تضرب على يده إذا جعل من ماله مادة للفساد والإفساد كما ضرب رسول الله (ص) على يد سمرة ابن جندب وأمر بقطع نخلته الخاصة ورميها حين اتخذها مادة فساد وقال له : إنك رجل مضار .

وحين أعطى الإسلام للملكية الخاصة مفهوم الخلافة جردها عن كل الامتيازات المعنوية التي اقترنت بوجودها على مر الزمن ، ولم يسمح للمسلم بأن ينظر اليها بوصفها مقياساً للاحترام والتقدير في المجتمع الإسلامي ، ولا أن يقرنها بنوع من القيمة الاجتماعية في العلاقات المتبادلة ، حتى جاء في الحديث عن الإمام علي بن موسى الرضا ان (من لقي فقيراً مسلماً فسلم عليه خلاف سلامه على الغني لقي الله عز وجل يوم القيامة وهو عليه غضبان) وندد القرآن الكريم تنديداً رائعاً بالأفراد الذين يقيسون احترامهم للآخرين وعنايتهم بهم بمقاييس الثروة والغنى فقال : ﴿ **عبس وتولى أن جاءه الأعمى وما يدريك لعله يزكى او يذّكر فتنفعه الذكرى . أما من أستغنى فأنت له تَصَدّى وما عليك ألاّ يزّكى واما من جاءك يسعى وهو يخشى فأنت عنه تلهّى** ﴾ وبهذا أعاد الإسلام الملكية الى وضعها الطبيعي وحقلها الأصيل بوصفها لوناً من ألوان الخلافة وصممها ضمن الإطار الإسلامي العام بشكل لا يسمح لها بأن تعكس وجودها على غير ميدانها الخاص ، او تخلق مقاييس مادية للاحترام والتقدير لأنها خلافة وليست حقاً ذاتياً .

وفي الصور الرائعة التي يتحدث فيها القرآن الكريم عن مشاعر الملكية الخاصة وانعكاساتها في النفس البشرية ، ما يكشف بوضوح عن إيمان الإسلام بأن مشاعر الامتياز ومحاولات التمديد للملكية الخاصة الى غير مجالها الأصيل

تنبع في النهاية من الخطأ في مفهوم الملكية واعتبارها حقاً ذاتياً لا خلافة لها مسؤولياتها ومنافعها .

ولعل من أروع تلك الصور قصة الرجلين اللذين اغنى الله أحدهما واستخلمه على جنتين من جنات الطبيعة (**فقال لصاحبه وهو يحاوره انا كثر منك مالاً وأعز نفراً**)إيماناً منه بأن ملكيته تبرر هذا اللون من التعالي والتسامي الذي واجه به صاحبه (**ودخل جنته وهو ظالم لنفسه**) لأنه كان يهيء بهذا الانحراف في فهم وظيفة ملكيته وطبيعتها عوامل فنائها ودمارها (**قال ما أظن ان تبيد هذه أبداً وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيراً منها منقلباً قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سوّاك رجلاً لكنّا هو الله ربي ولا أشرك بربي أحداً ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله**) واستشعرت أنها خلافة أمدّك الله بها لتقوم بواجباتها لما أحسست بالتسامي والتعالي ولا خالجتك مشاعر الكبرياء والزهو ﴿ **ان ترني انا أقل منك مالاً وولداً فعسى ربي أن يؤتين خيراً من جنتك ويرسل عليها حسباناً من السماء فتصبح صعيداً زلقا او يصبح ماؤها غوراً فلن تستطيع له طلباً وأحيط بثمره فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها وهي خاوية على عروشها ويقول يا ليتني لم أشرك بربي أحداً** ﴾ .

وبهذا التقليص من وجود الملكية الخاصة وضغطها في مجالها الأصيل على أساس مفهوم الخلافة تحولت الملكية في الإسلام الى أداة لا غاية ، فالمسلم الذي اندمج كيانه الروحي والنفسي مع الإسلام ينظر الى الملكية باعتبارها وسيلة لتحقيق الهدف من الخلافة العامة وإشباع حاجات الإنسانية المتنوعة ، وليست غاية بذاتها تطلب بوصفها تجميعاً وتكديساً شرها لا يرتوي ولا يشبع وقد جاء في تصوير هذه النظرة الطريقية الى الملكية ـ النظرة اليها بما هي أداة ـ عن رسول الله (ص) أنه قال (ليس لك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت ولبست فابليت وتصدقت فابقيت) . وقال في نص آخر :(يقول العبد مالي مالي وإنما له من ماله ما أكل ،فأفنى او لبس فأبلى او أعطى فاقتنى وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للناس).

وقد قاوم الاسلام النظرة الغائية الى الملكية ـ النظرة اليها بما هي غاية ـ لا بالتعديل من مفهومها وتجريدها عن امتيازاتها في غير مجالها الأصيل فحسب بل قام الى صف ذلك بعمل إيجابي لمقاومة تلك النظرة ،ففتح بين يدي الفرد المسلم أفقاً أرحب من المجال المحدود والمنطلق المادي العاجل ، وخطا أطول من الشوط القصير للملكية الخاصة الذي ينتهي بالموت ، وبشر المسلم بمكاسب من نوع آخر : أكثر بقاءً وأقوى اغراءً وأعظم نفعاً لمن آمن بها وعلى أساس تلك المكاسب الاخروية الباقية قد تصبح الملكية الخاصة أحياناً حرماناً وخسارة إذا حالت دون الظفر بتلك المكاسب ، كما قد يصبح التنازل عن الملكية عملية رابحة إذا أدّت الى تعويض أضخم من مكاسب الحياة الآخرة . وواضح ان الإيمان بهذا التعويض وبالمنطلق الأوسع والمدى الأرحب للمكاسب والأرباح يقوم بدور إيجابي كبير في إطفاء البواعث الأنانية للملكية وتطوير النظرة الغائية الى نظرة طريقية . قال الله تعالى : ﴿ **وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه وهو خير الرازقين** ﴾ ﴿ **وما تنفقوا من خير فلأنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقون من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون** ﴾ ﴿ **وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله** ﴾ ﴿ **يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً** ﴾ ﴿ **وما يفعلون من خير فلن يُكفروه والله عليم بالمتقين** ﴾ .

وقد قارن القرآن الكريم بين النظرة المنفتحة للارباح والخسائر التي لا تقيسها بمقاييس الحس العاجل فحسب ، وبين النظرة الرأسمالية الضيقة التي لا تملك سوى هذه المقاييس فيتهددها شبح الفقر دائماً وتفزع بمجرد التفكير في تسخير الملكية الخاصة لأغراض أعم وأوسع من دوافع الشره والأنانية ، لأن شبح الفقر المرعب والخسارة يبدو لها من وراء هذا اللون من التفكير . ونسب القرآن هذه النظرة الرأسمالية الضيقة الى الشيطان فقال : ﴿ **الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم** ﴾ .

❑ ــــــــــــــ ٤ ـ التحديد الزمني للحقوق الخاصة

النظرية العامة في التوزيع التي قررت الحقوق الخاصة بالطريقة التي

عرفناها تفرض على هذه الحقوق تحديداً زمنياً بشكل عام ، فكل ملكية وحق في الإسلام فهو محدد زمنياً بحياة المالك ولم يسمح له بالامتداد بشكل مطلق ، ولهذا لا يملك الفرد في الإسلام الحق في تقرير مصير الثروة التي يملكها بعد وفاته ، وإنما يقرر مصيرها القانون ابتداءاً ضمن أحكام الميراث والتشريعات التي تنظم توزيع التركة بين الاقرباء ، وفي هذا يختلف الإسلام عن المجتمعات الرأسمالية التي تؤمن عادة بامتداد سلطة المالك على أمواله الى أبعد مدى ، وتفوض اليه الحق في تقرير مستقبل الثروة بعد وفاته ومنحها لمن يشاء بالطريقة التي تحلو له .

وهذا التحديد الزمني للحقوق الخاصة هو في الحقيقة من نتائج النظرية العامة في توزيع ما قبل الإنتاج التي هي الأساس لتشريع تلك الحقوق الخاصة فقد عرفنا سابقاً في ضوء النظرية ان الحقوق الخاصة ترتكز على أساسين :

أحدهما : خلق الفرد فرصة الانتفاع بمصدر طبيعي بالإحياء فيملك هذه الفرصة بوصفها نتيجة لعمله ، وعن طريقها يوجد له حق في المال لا يسمح لآخر بانتزاع تلك الفرصة .

والآخر : الانتفاع المتواصل بثروة معينة فإنه يعطي المنتفع حق الأولوية بتلك الثروة من غيره ما دام منتفعاً بها . وهذان الأساسان لا يظلان ثابتين بعد الوفاة ، ففرصة الانتفاع التي يمكلها من أحيى أرضاً ميتة مثلاً تتلاشى بوفاته طبعاً إذ تنعدم فرصة الانتفاع بالنسبة اليه نهائياً ، ولا تكون استفادة فرد آخر منها سرقة لها منه ما دامت قد ضاعت عليه الفرصة طبيعياً بوفاته ، وكذلك الانتفاع المستمر بالموت وتفقد بذلك الحقوق الخاصة مبرراتها التي تقررها النظرية العامة .

فالتحديد الزمني للحقوق والملكيات الخاصة وفقاً لأحكام الشريعة في الميراث جزء من بناء المذهب الاقتصادي ، ومرتبط بالنظرية العامة في التوزيع .

وهذا التحديد الزمني يعبر عن الجانب السلبي من أحكام الميراث ، الذي

يفرر انقطاع صلة المالك بثروته عند الموت . واما الجانب الإيجابي من أحكام الميراث الذي يحدد المالكين الجدد وينظم طريقة توزيع الثروة عليهم ، فهو ليس نتيجة للنظرية العامة في توزيع ما قبل الإنتاج ، وإنما يرتبط بنظريات أخرى من الاقتصاد الإسلامي كما سنرى في بحوث مقبلة .

والإسلام حين حدد الملكية الخاصة تحديداً زمنياً بحياة المالك ومنعه من الوصية بماله والتحكم بمصير ثروته بعد وفاته ، استثنى من ذلك ثلث التركة فسمح للمالك بأن يقرر بنفسه مصير ثلث ماله ، وهذا لا يتعارض مع الحقيقة التي عرفناها عن التحديد الزمني وارتباطه بالنظرية العامة ، لأن النصوص التشريعية التي دلت على السماح للمالك بالثلث من التركة تشير بوضوح الى ان هذا السماح ذو صفة استثنائية ، يقوم على أساس مصالح معينة ، فقد جاء في الحديث عن علي بن يقطين انه سأل الإمام موسى ما للرجل من ماله عند موته فأجابه : الثلث والثلث كثير . وجاء عن الإمام الصادق ان الوصية بالربع والخمس أفضل من الوصية بالثلث . وورد في الحديث أيضاً ان الله تعالى يقول لابن آدم قد تطولت عليك بثلاثة : سترت عليك ما لو يعلم به أهلك ما واروك وأوسعت عليك فاستقرضت منك فلم تقدم خيراً ، وجعلت لك نظرة عند موتك في ثلثك فلم تقدم خيراً .

فالثلث في ضوء هذه الأحاديث حق يرجح للمالك عدم استخدامه ويستكثر عليه ويعتبر منحة قد تفضل بها الله على عبده عند موته وليس امتداداً طبيعياً لحقوقه التي كسبها حال الحياة فكل ذلك يشير الى ان السماح بالثلث للميت حكم استثنائي وفي هذا اعتراف ضمني بالحقيقة التي قدمناها عن التحديد الزمني وارتباطه بالنظرية العامة .

وقد استهدفت الشريعة من تشريع هذا الحكم الاستثنائي الحصول على مكاسب جديدة للعدالة الاجتماعية ، لأنه يتيح للفرد وهو يودع دنياه كلها ويستقبل عالماً جديداً ان يستفيد من ثروته لعالمه الجديد ، والغالب في لحظات الانتقال الحاسمة من حياة الفرد المسلم ان تنطفيء فيها شعلة الدوافع المادية والشهوات الموقوتة ، الأمر الذي يساعد الإنسان على التفكير في ألوان جديدة من

الانفـاق تتصل بمستقبله وحياتـه المنتـظرة التي يتـأهب لـلانتقـال اليهـا . وهـذه الألـوان الجديـدة هي التي أطلق عليها في الحـديث السـابق اسم الخـير وعـوتب الفرد الذي لم يستفـد من حقه في الـوصية عـلى عدم تحقيقـه للغرض الـذي من أجله منح ذلك الحق .

وقد حث الإسلام في نفس الـوقت الذي سمـح فيه بـالثلث على استغـلال الفـرد لفرصتـه الأخيرة هـذه في سبيل حـماية مستقبله وآخـرتـه بتخصيص الثلث لمختلف سبـل الخـير والمصـالـح العـامـة التي تسـاهم في تـدعيم العـدالـة الاجتماعية .

فـالتحديـد الزمني للملكيـة هو القـاعـدة إذن ، والسمـاح بـالثلث استثنـاء فرضته أغراض ترتبط بجوانب أخرى من الاقتصاد الإسلامي .

نظرية التوزيع ما بعد الإنتاج

١ ـ الأساس النظري للتوزيع على عناصر الانتاج[1]

□ البناء العلوي :

١ ـ ذكر المحقق الحلي في كتاب الوكالة من الشرائع : ان الاحتطاب وما اليه من ألوان العمل في الطبيعة لا تصح فيه الوكالة ، فلو وكل فرد شخصاً آخر في الاحتطاب له من أخشاب الغابة مثلاً ، كانت الوكالة باطلة ، فلا يملك الموكل الخشب الذي احتطبه العامل ، لأن الاحتطاب وغيره من ألوان العمل في الطبيعة لا ينتج أثراً او حقاً خاصاً لشخص ما لم يمارس العمل بنفسه وينفق جهداً مباشراً في عمليات الاحتطاب والاحتشاش ونحوهما ، فقد تعلق غرض الشارع ـ على حد تعبير المحقق ـ بإيقاع هذه الأعمال من المكلف مباشرة .

وإليكم نص كلامه (وأما ما لا تدخل النيابة فيه فضابطه ما تعلق قصد الشارع بإيقاعه من المكلف مباشرة كالطهارة . . . والصلاة الواجبة ما دام حياً والصوم والاعتكاف والحج الواجب مع القدرة والايمان والنذر والغصب

---

(١) كنا في نظرية توزيع ما قبل الانتاج نحاول ان نحدد الحقوق التي يكسبها الأفراد في الثروات الطبيعية الخام بوصفها مظهراً من مظاهر توزيعها . ولما كانت هذه الحقوق نتيجة للعمل اتجه البحث الى تحديد دور العمل في تلك الثروات الطبيعية . والثروة الطبيعية التي يطورها العمل هي بهذا الاعتبار تندرج في ثروة ما بعد الانتاج ولأجل هذا تداخل البحثان ـ بحث توزيع ما قبل الانتاج وبحث توزيع ما بعد الانتاج ـ بصورة جزئية ، وكان لا بد من هذا التداخل حفاظاً على الوضوح في اعطاء الافكار عن كل من حقلي التوزيع .

والقسم بين الزوجات لأنه يتضمن استمتاعاً والظهار واللعان وقضاء العدة والجناية والالتقاط والاحتطاب والاحتشاش[1] .

٢ - وجاء في الوكالة من كتاب التذكرة للعلامة الحلي : ان في صحة التوكيل في المباحات كالإصطياد والاحتطاب والاحتشاش وإحياء الموات وحيازة الماء وشبهه إشكالاً . ونقل القوم بعدم صحة ذلك الى بعض فقهاء الشافعية[2] .

٣ - وفي كتاب القواعد : ان في التوكيل بإثبات اليد على المباحات كالالتقاط والإصطياد والإحتشاش والاحتطاب نظراً[3] .

٤ - وقد شاركت في هذا النظر عدة مصادر فقهية أخرى كالتحرير والإرشاد والإيضاح وغيرها[4] .

٥ - ولم تكتف عدة مصادر فقهية أخرى بالنظر والإشكال ، بل أعلنت بصراحة عن عدم جواز الوكالة وفاقاً للشرائع كالجامع في الفقه ، وكذلك السرائر أيضاً بالنسبة الى الاصطياد ، كما نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب المبسوط - في بعض نسخه - المنع عن التوكيل في الإحياء . ونقل عنه أيضاً المنع من التوكيل في الاحتطاب والاحتشاش[5] .

وقال أبو حنيفة - بصدد الاستدلال على ان الشركة لا تصح في اكتساب المباح كالاحتشاش - لأن الشركة مقتضاها الوكالة ولا تصح الوكالة في هذه الأشياء لأن من أخذها ملكها [6].

---

(١) شرائع الاسلام للمحقق نجم الدين جعفر بن الحسن ج ٢ ص ١٩٥ : من الطبعة الجديدة

(٢) تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي الحسن بن يوسف المطهر المجلد الثاني من الطبعة الحجرية كتاب الوكالة البحث الرابع النظر الثاني المسألة الخامسة .

(٣) قواعد الاحكام للعلامة الحلي المقصد السادس الوكالة الركن الرابع في متعلق الوكالة .

(٤) و(٥) لاحظ مفتاح الكرامة للسيد جواد العاملي ج ٧ ص ٥٥٩ .

(٦) لاحظ المغني لابن قدامة ج ٥ ص ٥ .

٦ ـ وربط العلامة الحلي بين الوكالة والإجارة فذكر ان الوكالة في تلك الأعمال إذا كانت غير منتجة ، فالإجارة مثلها أيضاً ، فكما لا يملك الموكل ما يحصل عليه الوكيل في الاحتطاب والاصطياد وإحياء الموات ، كذلك لا يملك المستأجر مكاسب عمل الأجير في الطبيعة [١] . والنص في كتاب التذكرة إذ كتب يقول : إن جوزنا التوكيل فيه جوزنا الإجارة عليه ، عليه ، فإذا استأجر ليحتطب او يستقي الماء او يحيي الأرض ، جاز وكان ذلك للمستأجر . وإن قلنا بالمنع هناك . منعنا هنا فيقع الفعل للأجير [٢] .

وقد أكد المحقق الاصفهاني في كتاب الإجارة إن الاجارة لا أثر لها في تملك المستأجر ـ أي باذل الأجرة ـ لما يحوزة الأجير ويحصل عليه بعمله في الطبيعة ، فإذا حاز الاجير لنفسه ، مالك المال المحاز ولم يكن للمستأجر شيء [٣] .

والشيء نفسه ذهب اليه الشهيد الثاني في مسالكه إذ كتب يقول : (وبقي في المسألة بحث آخر وهو انه على القول بصحة الاجارة على أحد القولين (أي الاجارة للإحتطاب او الاحتشاش او الاصطياد) إنما يقع الملك للمستأجر مع نية الاجير الملك له اما مع نية الملك لنفسه فيجب ان يقع له لحصول الشرط على جميع الاقوال واستحقاق المستأجر منافعه تلك المدة لا ينافي ذلك)[٤] .

٧ ـ ذكر العلامة الحلي في القواعد : ان الإنسان لو صاد او احتطب او احتش وحاز بنية أنه له ولغيره ، لم تؤثر تلك النية وكان بأجمعه له [٥] .

٨ ـ وفي مفتاح الكرامة : ان الشيخ الطوسي والمحقق والعلّامة حكموا جميعاً بأن الشخص إذا حاز ثروة طبيعية بنية أنه له ولغيره كانت كلها له [٦] .

---

(١) راجع الملحق رقم ١٤ .

(٢) تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي نفس الموضع المشار اليه سابقاً .

(٣) كتاب الاجارة للشيخ محمد حسين الاصفهاني ص ١٢٠ ـ ١٢٢ .

(٤) المسالك المجلد الثاني الطبعة الحجرية كتاب الشركة الفصل الثالث في اللواحق .

(٥) قواعد الاحكام للعلامة الحلي المقصد السادس الوكالة الركن الرابع في متعلق الوكالة .

(٦) ج ٧ ص ٤٢٠ .

٩ ـ وجاء في قواعد العلامة : ان الشخص لو دفع شبكة للصائد بحصة ، فالصيد للصائد وعليه أجرة الشبكة (١). وأكدت ذلك عدة مصادر فقهية أخرى كالمبسوط والمهذب والجامع والشرائع (٢).

١٠ ـ وقال المحقق الحلي في الشرائع : الاصطياد بالآلة المغصوبة حرام ولا يحرم الصيد ويملكه الصائد دون صاحب الآلة وعليه أجرة مثلها (٣).

وقد علق المحقق النجفي في الجواهر على الحكم المذكور بتملك الصائد للصيد دون صاحب الآلة قائلاً : (لأن الصيد من المباحات التي تملك بالمباشرة المتحققة من الغاصب وإن حرم استعماله للآلة . . . نعم عليه ـ أي الصائد ـ أجرة مثلها للمالك كباقي الاعيان المغصوبة بل لو لم يصد بها كان عليه الاجر لفوات المنفعة تحت يده) (٤).

وجاء نظير ذلك في المبسوط للفقيه الحنفي السرخسي إذ كتب يقول : (وإذا دفع الى رجل شبكة ليصيد بها السمك على ان ما صاد بها من شيء فهو بينهما فصاد بها سمكاً كثيراً فجميع ذلك للذي صاد . . . لأن الآخذ هو المكتسب دون الآلة فيكون الكسب له وقد استعمل فيه آلة الغير بشرط العوض لصاحب الآلة وهو مجهول فيكون له أجر مثله على الصياد) (٥).

وهذا يعني أن الآلة ليس لها حصة في السلعة المنتجة .

١١ ـ وللشيخ الطوسي في الشركة من كتاب المبسوط هذا النص الآتي (إذا أذن رجل لرجل ان يصطاد له صيداً فاصطاد الصيد بنية أن يكون للآمر

---

(١) قواعد الاحكام للعلامة الحسن بن يوسف الحلي المقصد الخامس القراض الفصل الثالث .

(٢) لاحظ مفتاح الكرامة للعاملي ج ٧ ص ٤٤١ .

(٣) شرائع الاسلام للمحقق الحلي ج ٣ ص ٢٠٣

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام للفقيه المحقق محمد حسن النجفي ج ٦ من الطبعة الحجرية لواحق كتاب الصيد .

(٥) المبسوط للسرخسي ج ٢٢ ص ٣٥ .

دونه فلمن يكون هذا الصيد ، قيل فيه : إن ذلك بمنزلة الماء المباح إذا استقاه السقّا بنية ان يكون بينهم وإن الثمن يكون له ـ أي للسقا ـ دون شريكه فهنا هنا يكون الصيد للصياد دون الأمر لأنه انفرد بالحيازة . وقيل : إنه يكون للآمر لأنه اصطاده بنيته فاعتبرت النية : والأول أصح[1].

١٢ ـ ذكر المحقق الحلي في الشرائع : أن إنساناً لو دفع دابة مثلاً وآخر راوية الى سقاء على الاشتراك الحاصل لم تنعقد الشركة فكان ما يحصل حينئذ للسقا وعليه مثل أجرة الدابة والراوية [2] .

والشيء نفسه ذكره العلامة الحلي في القواعد[3] .

وجاءت المسألة نفسها في كتاب المغني لابن قدامة ونقل عن القاضي والشافعي نفس الحكم المذكور وهو ان ما يحصل للسقا وعليه لصاحبه أجرة المثل[4] .

وكذلك نص على الحكم المذكور الشيخ الطوسي مشيراً في مقابل ذلك الى القول باقتسام الربح أثلاثاً بين صاحب الدابة وصاحب الراوية والسقا مع عدم ارتضائه [5].

وهذا يعني ان وسائل الانتاج التي استخدمها السقا ليس لها نصيب في منتوج العملية وإنما لها أجرة المثل على العامل .

☐ من النظرية :

كل هذا البناء العلوي يكشف عن الحقيقة الاساسية في النظرية العامة لتوزيع ما بعد الإنتاج ، وبالتالي عن خلافات جوهرية بين النظرية الإسلامية ، والنظرية العامة للتوزيع في الاقتصاد المذهبي للرأسمالية .

---

(١) المبسوط في فقه الامامية للشيخ الطوسي ج ٢ ص ٣٤٦
(٢) شرائع الاسلام للمحقق جعفر بن الحسن الحلي ج ٢ ص ١٣٢ ـ ١٣٣ .
(٣) قواعد الاحكام للعلامة الحلي الحسن بن يوسف المقصد الرابع الشركة .
(٤) المغني لابن قدامة ج ٥ ص ١١ .
(٥) المبسوط ج ٢ ص ٣٤٦ .

وقد يكون من الأفضل بدلاً عن البدء في استنتاج النظرية من البناء العلوي المتقدم ، ان نكوّن فكرة قبل ذلك عن طبيعة نظرية توزيع ما بعد الإنتاج، وصورة عامة عن طريق تقديم نموذج لها من المذهب الرأسمالي ، لكي نعرف نوع المجال الذي لا بد لنظرية مذهبية في توزيع ما بعد الإنتاج أن تمارسه .

وبعد تقديم النظرية في إطارها الرأسمالي نستعرض النظرية الإسلامية في توزيع ما بعد الإنتاج كما نؤمن بها ، حتى إذا أعطينا الصورة المحددة لها وأبرزنا بوضوح الفوارق بين النظريتين ، عدنا الى البناء العلوي المتقدم ، لندعم افتراضنا للنظرية الإسلامية ، ونشرح طريقة استنتاجنا لها من ذلك البناء الذي تنعكس فيه معالمها الأساسية وهكذا سوف يكون البحث على مراحل ثلاث :

□ ـــــــــ ١ ـ نموذج للنظرية من الاقتصاد الرأسمالي :

تحلل عملية الإنتاج عادة في المذهب الرأسمالي التقليدي الى عناصرها الأصلية المتشابكة في العملية . وتقوم الفكرة العامة في توزيع الثروة المنتجة على أساس اشتراك تلك العناصر في الثروة التي أنتجتها ، فلكل عنصر نصيبه من الإنتاج وفقاً لدوره في العملية .

وعلى هذا الأساس تقسم الرأسمالية الثروة المنتجة او القيمة النقدية لهذه الثروة الى حصص أربع وهي :

١ ـ الفائدة .

٢ ـ الأجور .

٣ ـ الريع .

٤ ـ الربح .

فالأجور هي نصيب العمل الإنساني ، او الإنسان العامل بوصفه عنصراً مهماً في عملية الإنتاج الرأسمالي . والفائدة هي نصيب رأس المال المسلف .

والربح هو نصيب رأس المال المشترك فعلاً في الإنتـاج . والريـع يعبر عن حصـة الطبيعة او حصة الأرض بتعبير أخص .

وجرت عدة تعديلات على هذه الطريقة الرأسمالية في التوزيـع من الناحيـة الشكلية ، فأدرج الربح والأجـر في فئة واحـدة ، اعتقاداً بـأن الربـح في الحقيقة نـوع من الأجر عـلى عمل خـاص ، وهو عمـل التنظيم الـذي يباشـره صاحب المشروع ، بتهيئة عناصر الإنتاج المختلفة من رأس مال وطبيعـة عمل ، وتـوفيقه بينها وتنظيمها في عملية الإنتاج .

ومن ناحية أخرى أعطـت النظرية الحديثة في التـوزيع للريـع مفهومـاً أوسع يتعـدى بـه حـدود الأرض ، ويكشف عن ألـوان عـديـدة من الـريـع في مختلف المجـالات . كما رجـح البعض أخذ رأس المـال بمعنى شامـل يضم جميع القـوى الطبيعية بما فيها الأرض .

وبـالـرغم من التعـديـلات الشكلية فـإن النـظرة الجـوهـريـة في التـوزيـع الرأسمالي ظلت ثـابتة خـلال جميع التعـديلات ولم تتغـير من الناحيـة المذهبيـة . وهـذه النظرة هي مـلاحظة جميـع عناصر الإنتـاج على مستـوى واحد ، وإعـطاء كـل واحد من تلك العنـاصر نصيبـه من الثـروة المنتجـة ، بـوصفـه مسـاهمـاً في العملية ، وفي حدود مشاركته لسـائر العنـاصر في إنجاز تلك الثـروة وإنتاجهـا ، فـالعامـل يحصل عـلى الأجر بنفس الـطريقة وعـلى أساس نفس النـظرة المذهبيـة التي يحصـل رأس المال بمـوجبهـا عـلى فـائـدة مثـلاً ، لأن كـلا منهـما في العـرف الـرأسمالي عـامل إنتـاج وقـوة مسـاهمـة في التـركيب العضـوي للعمليـة ، فمن الطبيعي ان توزع المنتجات على عنـاصر إنتاجهـا بنسب تقررهـا قوانـين العرض والطلب ، وما اليها من القوى التي تتحكم في التوزيع .

□ ـــــــــــ ٢ ـ النظرية الاسلامية ومقارنتها بالرأسمالية :

وأما الإسلام فهو يرفض هذه النظرة الجوهرية في المذهب الـرأسمالي رفضـاً تاماً ، ويختلف عنها اختلافاً أساسياً ، لأنه لا يضع عناصر الإنتـاج المتعددة عـلى مستوى واحد ، ولا ينظر اليها بصورة متكافئة ، ليقر تـوزيع الثـروة المنتجة عـلى

تلك العناصر بالنسب التي تقررها قوانين العرض والطلب كما تصنع الرأسمالية ، بل إن النظرية الإسلامية العامة لتوزيع ما بعد الإنتاج تعتبر ان الثروة التي تنتج من الطبيعة الخام ملك للانسان المنتج وحده ـ العامل ـ واما وسائل الإنتاج المادية التي يستخدمها الإنسان في عملية الإنتاج من أرض ورأس مال ومختلف الأدوات والآلات فلا نصيب لها من الثروة المنتجة نفسها ، وإنما هي وسائل تقدم للانسان خدمات في تذليل الطبيعة وإخضاعها لأغراض الإنتاج ، فإذا كانت تلك الوسائل ملكاً لفرد آخر غير العامل المنتج ، كان على الإنسان المنتج ان يكافيء الفرد الذي يملك تلك الوسائل على الخدمات التي جناها المنتج عن طريق تلك الوسائل ، فالمال الذي يعطى لصاحب الأرض ، او لمالك الأداة ، او صاحب الآلة التي تساهم في أعمال الانتاج ، لا يعبر عن نصيب الأرض والأداة والآلة نفسها في المنتوج بوصفها عنصراً من عناصر إنتاجه ، وإنما يعني مكافأة لمالكي تلك الوسائل على الخدمات التي قدموها بالسماح للعامل المنتج باستخدام وسائلهم ، واما إذا لم يكن للوسائل مالك معين سوى الانسان المنتج ، فلا معنى للمكافأة لأنها عندئذ منحة الطبيعة لا منحة انسان آخر . فالانسان المنتج في النظرية الإسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج هو المالك الأصيل للثروة المنتجة من الطبيعة الخام ، ولاحظ لعناصر الانتاج المادية في تلك الثروة ، وإنما يعتبر الانسان المنتج مديناً لأصحاب الوسائل التي يستخدمها في انتاجه فيكلف بإبراء ذمته ومكافأتهم على الخدمات التي قدمتها وسائلهم ، فنصيب الوسائل المادية المساهمة في عملية الانتاج يحمل طابع المكافأة على خدمة ، ويعبر عن دين في ذمة الانسان المنتج ، ولا يعني التسوية بين الوسيلة المادية والعمل الإنساني او الشركة بينهما في الثروة الناتجة على أساس موحد .

ومن خلال مواصلتنا لاكتشاف النظرية العامة لتوزيع ما بعد الانتاج ، سنعرف المبرر النظري لتلك المكافأة التي يظفر بها أصحاب الوسائل المادية من الانسان المنتج لقاء استخدامه للوسائل التي يملكونها في عملية الانتاج .

فالفارق كبير بين النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج والنظرية الرأسمالية بهذا الشأن .

ومرد هذا الفرق الى اختلاف النظريتين الرأسمالية والاسلامية في تحديد مركز الانسان ودوره في عملية الانتاج ، فإن دور الانسان في النظرة الرأسمالية هو دور الوسيلة التي تخدم الانتاج لا الغاية التي يخدمها الانتاج ، فهو في صف سائر القوى المساهمة في الانتاج من طبيعة ورأس مال ، ولهذا يتلقى الانسان المنتج نصيبه من ثروة الطبيعة ، بوصفه مساهماً في الإنتاج وخادماً له ، ويصبح الأساس النظري للتوزيع على الانسان العامل والوسائل المادية التي تساهم معه في عملية الانتاج واحداً .

واما مركز الانسان في النظرة الاسلامية فهو مركز الغاية لا الوسيلة ، فليس هو في مستوى سائر الوسائل المادية لتوزيع الثروة المنتجة بين الانسان وتلك الوسائل جميعاً على نسق واحد ، بل إن الوسائل المادية تعتبر خادمة للانسان في إنجاز عملية الانتاج لأن عملية الانتاج نفسها إنما هي لأجل الانسان وبذلك يختلف نصيب الانسان المنتج عن نصيب الوسائل المادية في الأساس النظري ، فالوسائل المادية إذا كانت ملكاً لغير العامل وقدّمها صاحبها لخدمة الانتاج ، كان من حقه على الانسان المنتج ان يكافئه على خدمته ، فالمكافأة هنا دين على ذمة المنتج يسدده لقاء خدمة ، ولا تعني نظرياً مشاركة الوسيلة المادية في الثروة المنتجة .

وهكذا يفرض مركز الوسائل المادية ـ في النظرة الاسلامية ـ عليها ان تتقاضى مكافأتها من الانسان المنتج بوصفها خادمة له ، لا من الثروة المنتجة بوصفها مساهمة في إنتاجها ، كما يفرض مركز الانسان في عملية الانتاج بوصفه الغاية لها ان يكون وحده صاحب الحق في الثروة الطبيعية التي أعدها الله تعالى لخدمة الانسان .

ومن أهم الظواهر التي يعكسها هذا الفرق الجوهري بين النظريتين ـ الاسلامية والرأسمالية ـ موقف المذهبين من الانتاج الرأسمالي في مجالات الثروة الطبيعية الخام ، فالرأسمالية المذهبية تسمح لرأس المال بممارسة هذا اللون من الانتاج ، فيكون بمقدور رأس المال ان يستأجر عمالاً لاحتطاب الخشب من أشجار الغابة او استخراج البترول من آباره ، ويسدد اليهم أجورهم ـ وهي

كل نصيب العامل في النظرية الرأسماليةللتوزيع ـ ويصبح رأس المال بذلك مالكاً لجميع ما يحصل عليه الاجراء من أخشاب او معادن طبيعية، ومن حقه بيعها بالثمن الذي يحلو له .

وأما النظرية الاسلامية للتوزيع فلا مجال فيها لهذا النوع من الانتاج[1] ، لأن رأس المال لا يظفر بشيء عن طريق تسخير الاجراء لاحتطاب الخشب واستخراج المعدن وتوفير الأدوات اللازمة لهم ، ما دامت النظرية الاسلامية تجعل مباشرة العمل شرطاً في تملك الثروة الطبيعية ، وتمنح العامل وحده حق ملكية الخشب الذي يحتطبه والمعدن الذي يستخرجه . وبذلك يقضي على تملك الثروات الطبيعية الخامعن طريق العمل المأجور ، وتختفي سيطرة رأس المال على تلك الثروات التي يمتلكها في ظل المذهب الرأسمالي لمجرد قدرته على دفع الأجور للعامل وتوفير الأدوات اللازمة له ، وتحل محلها سيطرة الانسان على ثروات الطبيعة .

واختفاء طريقة الانتاج الرأسمالي هذا في مجال الثروات الطبيعية الخام ليس حادثاً عرضياً او ظاهرة عابرة وفارقاً جانبياً بين النظرية الاسلامية والمذهب الرأسمالي ، وإنما يعبر بشكل واضح وعلى أساس نظري ـ كما عرفنا ـ عن التناقض المستقطب بينهما وأصالة المضمون النظري للاقتصاد الاسلامي .

□ ـــــــ ٣ ـ استنتاج النظرية من البناء العلوي :

عرضنا حتى الآن النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج ونحن نفترضها افتراضاً ، بالقدر الذي تتطلبه المقارنة بينها وبين النظرية الرأسمالية في أساسها النظري لتوزيع الثروة على عناصر الانتاج .

ولا بد لكي نبرهن على صحة تصورنا للنظرية ، ان نعود الآن الى البناء

---

(١) لما عرفنا في البناء العلوي من منع المحقق الحلي في الشرائع عن التوكيل في الاحتطاب وما اليه من حيازة المباحات ، ومنع الشيخ الطوسي على ما حكي عن بعض نسخ المبسوط من التوكيل في احياء الأرض ، وتأكيد المحقق الاصفهاني في كتاب الاجارة على ان المستأجر لا يملك بسبب عقد الاجارة ما يحوزه أجيره من الثروات الطبيعية .

العلوي المتقدم في مستهل البحث ، لنستنبط منه الجانب الذي افترضناه من النظرية الإسلامية ، ونبرز مدلوله المذهبي ومدى انسجامه مع الصورة التي قدمناها .

إن الأحكام التي استعرضناها في البناء العلوي تقرر :

أولاً : ان الموكل لا يجوز له ان يقطف ثمرات عمل الوكيل في ثروات الطبيعة الخام ، فلو وكل فرداً في الاحتطاب له من خشب الغابة مثلاً ، لم يجز له ان يمتلك الخشب الذي يظفر به وكيله ما دام لم يباشر بنفسه العمل والاحتطاب ، لأن الملكية التي تنتج عن العمل هي من نصيب العامل وحده . وهذا واضح من الفقرات الثمانية الأولى في البناء العلوي.

وثانياً : ان عقد الاجارة كعقد الوكالة ، فكما لا يملك الموكل الثروات التي يظفر بها وكيله من الطبيعة كذلك لا يملك المستأجر الثروات الطبيعية التي يحوزها أجيره لمجرد انه سدد الأجر اللازم له لأن تلك الثروات لا تملك إلا بالعمل المباشر . وهذا واضح من الفقرة السادسة .

وثالثاً : ان الإنسان المنتج الذي يمارس ثروات الطبيعة إذا استخدم في عمله أداة أو آلة انتاج يملكها غيره ، لم يكن للاداة نصيب من الثروة التي يحصل عليها من الطبيعة ، وإنما يصبح الإنسان المنتج مديناً لصاحب الأداة بمكافأة على الخدمة التي أسداها له خلال عملية الانتاج ، وأما المنتج فهو ملك العامل كله . وهذا واضح في الفقرة ٩ و١٠ و١٢ .

وهذه النقاط الثلاث تكفي لاكتشاف النظرية العامة لتوزيع ما بعد الانتاج التي يقوم على أساسها البناء العلوي لتلك الأحكام كلها ، كما أنها تكفي أيضاً للتدليل على صحة اكتشافنا للنظرية وإعطائها نفس المضمون والملامح التي حددناها .

فالإنسان المنتج يملك الثروة المنتجة من الطبيعة الخام لا بوصفه مساهماً في الانتاج وخادماً له بل لأجل انه هو الغرض الذي يخدمه الانتاج ، ولذلك فهو يستأثر بكل الثروة المنتجة ، ولا تشاركه فيها القوى والوسائل الأخرى التي

خدمت الانتاج وساهمت فيه .

واما تلك الوسائل المادية فلها أجرها على خدماتها من الإنسان العامل الذي يمارس الانتاج ، لأنها تعتبر خادمة له وليست في مستواه[1] .

وهكذا نحصل باستخدام البناء العلوي المتقدم على الأساس الإسلامي لتوزيع ما بعد الانتاج ، ونبرهن في ضوئه على صدق الصورة التي قدمناها عن النظرية الإسلامية عند مقارنتها بالنظرية الرأسمالية .

ولنواصل الآن اكتشافنا ، ولنأخذ بدراسة جانب آخر من النظرية ، وإبرازه عن طريق مقارنتها بالماركسية وتحديد أوجه الفرق بينهما .

---

(١) ويكفينا في الحصول على هذه النتائج من الناحية النظرية بناء البحث على أساس النقطتين الأخيرتين من النقاط الثلاث التي لخصنا فيها مدلول البناء العلوي ، فحتى إذا لم نعترف بالنقطة الأولى كان البناء النظري الذي شيدناه صحيحاً ، فلنفترض ان الوكيل اذا انتج لموكله شيئاً من ثروات الطبيعة الخام لم يملك تلك الثروة التي انتجها بل ملكها الموكل ـ وهذا ما أرجحه بوصفي الفقهي (راجع ملحق رقم ١٥) فان هذا لا يتعارض مع المبدأ القائل : إن الانسان المنتج هو وحده صاحب الحق في الثروة التي ينتجها ، لأن الانسان المنتج هنا يتنازل بنفسه عن هذا الحق ويمنح الثروة شخصاً آخر حين يقصد الحصول على الثروة لذلك الشخص ، فالمبدأ القائل : إن الانسان المنتج هو وحده صاحب الحق في الثروة التي ينتجها انما يرتبط بالنقطة القائلة من البناء العلوي : بأن وسيلة الانتاج المادية لا تشارك العامل في الثروة المنتجة ، وبالنقطة الأخرى التي تقول : إن الرأسمالي ليس له ان يمتلك الثروة التي يحوزها العامل لمجرد شراء العمل منه وتجهيزه بالمعدات اللازمة للانتاج .
وهكذا يتضح الفرق جوهرياً بين فكرة تملك الموكل للثروة التي يحوزها وكيله ، وبين فكرة تملك الفرد للثروة التي يحوزها أجيره ، فان الفكرة الثانية رأسمالية بطبيعتها لأنها تمنح رأس المال النقدي والانتاجي الحق المباشر في تملك الثروة بدلاً عن العمل الانساني ، وعلى عكس ذلك الفكرة الأولى التي تعترف للعامل بحقه في الثروة ، وتعتبر وكالته عن فرد آخر في احتطاب الخشب من الغابة مثلاً تعبيراً ضمنياً عن منح العامل ملكية الخشب للفرد الآخر وتنازله له عن الثروة .

٢ ـ أوجه الفرق بين النظرية الاسلامية والماركسية

☐ ـــــــــــــــــــ البناء العلوي :

١ ـ في كتاب الاجارة من الشرائع كتب المحقق الحلي يقول : إذا دفع سلعة الى غيره ليعمل له فيها عملاً ، فإن كان من عادته ان يستأجر لذلك العمل كالغسال والقصار ، فله أجرة مثل عمله وان لم يكن له ـ أي للعامل ـ عادة وكان العمل مما له أجرة ، فللعامل المطالبة لأنه أبصر بنيته ، وإذا لم يكن مما له أجرة بالعادة لم يلتفت الى مدعيها[١] .

وعلّق الشراح على ذلك ان العامل إذا عرف من نيته التبرع لم يجز له المطالبة بالأجرة .

٢ ـ في كتاب الغصب من الجواهر ذكر المحقق النجفي : ان شخصاً (إذا غصب حبا فزرعه او بيضاً فاستفرخه ، فالأكثريرون انه للمغصوب منه بل عن الناصرية نفي الخلاف بل عن السرائر الاجماع عليه وهو أشبه بأصول المذهب وقواعده)[٢] .

وذكر قولاً فقهياً آخر يزعم : ان الزرع والفرخ للغاصب لأن البذر والبيض الذي كان يملكه المغصوب منه يعتبر متلاشياً ومضمحلاً ، فيكون الزرع والفرخ شيئاً جديداً يملكه الغاصب بعمله فيهما .

والى هذا القول ذهب المرغيناني حيث قال : (وإذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعها زال ملك المغصوب منه عنها وملكها الغاصب)[٣] .

---

(١) شرائع الاسلام للمحقق الحلي جعفر بن الحسن ج ٢ ص ١٨٨

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام المجلد السادس من الطبعة القديمة كتاب الغصب اللواحق المسألة السادسة .

(٣) راجع شرح فتح القدير ج ٧ ص ٣٧٥

وقال السرخسي : (وإن غصب حنطة فزرعها ثم جاء صاحبها وقد أدرك الزرع او هو بقل فعليه حنطة مثل حنطته ولا سبيل له على الزرع عندنا، وعند الشافعي الزرع له لأنه متولد من ملكه)[1] .

٣ ـ وفي نفس الكتاب[2] جاء : ان شخصاً (إذا غصب أرضاً فزرعها او غرسها ، فالزرع ونماؤه للزارع بلا خلاف أجده بل في التنقيح أنعقد الاجماع عليه وعلى الزارع أجرة الأرض) .

وقد أكدت ذلك عدة أحاديث ، ففي رواية عقبة بن خالد انه سأل الإمام الصادق عن رجل أتى أرض رجل فزرعها بغير اذنه ، حتى إذا بلغ الزرع جاء صاحب الأرض فقال زرعت بغير اذني فزرعك لي وعلي ما أنفقت أله ذلك أم لا ؟ فقال الامام : للزارع زرعه ولصاحب الأرض كراء أرضه[3]

وقال ابن قدامة : (وان غصب أرضاً فغرسها فأثمرت فأدركها ربها بعد أخذ الغاصب ثمرتها فهي له وان ادركها والثمرة فيها فكذلك لأنها ثمرة شجره فكانت له كما لو كانت في أرضه)[4] .

٤ ـ جاء في كتاب المزارعة من الجواهر (أنه في كل موضع يحكم فيه ببطلان المزارعة يجب لصاحب الأرض أجرة المثل ، ويكون الزرع ملكاً للعامل نفسه إن كان البذر من العامل ، واما إذا كان البذر من صاحب الأرض فالزرع له أيضاً ـ أي لصاحب الأرض ـ وعليه أجرة مثل العامل ، العوامل ـ أي وسائل الانتاج ـ ، ولو كان البذر منهما ـ أي من العامل وصاحب الأرض ـ فالحاصل بينهما على النسبة)[5] .

---

(١) المبسوط للسرخسي ج ١١ ص ٩٥ .

(٢) في نفس الموضع السابق المسألة السابعة

(٣) الوسائل للحر العاملي محمد بن الحسن ج ١٧ ص ٣١٠

(٤) المغني لابن قدامة ج ٥ ص ٢١٢ .

(٥) جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام المجلد الرابع من الطبعة الحجرية كتاب المزارعة المسألة السادسة من أحكامها.

ويستخلص من هذا التفصيل ان الزرع يملكه صاحب البذر سواء كان هو الزارع ام صاحب الأرض لأن البذر هو الذي يكوّن المادة الأساسية للزرع وفي حالة كون البذر من الزارع لا يوجد للارض حق في الزرع وإنما تجب الاجرة لصاحب الأرض على العامل الزارع الذي استخدم أرضه في زراعة بذره .

ويستفاد الشيء نفسه أيضاً من فقه المبسوط للسرخسي إذ ربط ملكية صاحب الأرض للنماء كله في حالة بطلان عقد المزارعة بانه نماء بذره فصاحب الأرض يملك الحاصل بوصفه مالكاً للبذر لا بوصفه مالكاً للارض (١) .

وقد صرح الشيخ الطوسي في حالة المزارعة الفاسدة بأن الزرع لصاحب البذر معللا ذلك بأن الزرع هو نفس البذرغير انه نما وزاد ويرجع صاحب الأرض على الزارع بمثل أجرة أرضه (٢) .

٥ ـ وفي كتاب المساقاة من الجواهر أنه في كل موضع تفسد فيه المساقاة فللعامل أجرة المثل والثمرة لصاحب الأصل لأن النماء يتبع الأصل في الملكية (٣) .

وبيان ذلك ان شخصاً إذا كان يملك أشجاراً تحتاج الى السقي والملاحظة لتؤتي ثمارها ، فيمكنه دفع تلك الأشجار الى عامل والارتباط معه بعقد ، يتعهد فيه العامل برعايتها وسقايتها ويصبح في مقابل ذلك شريكاً لصاحب الاشجار في الثمرة بنسبة تحدد في العقد . ويطلق على هذا النوع من الاتفاق بين صاحب الاشجار والعامل فقهياً أسم المساقاة . وينص الفقهاء على وجوب تقيد الطرفين المتعاقدين بمحتوى العقد ، إذا توفرت فيه الشروط بشكل كامل واما إذا فقد العقد أحد مقوماته وشروطه ، فلا يكون له أثر من الناحية الشرعية ، وفي هذه الحالة يقرر النص الفقهي الذيقدمناه ان الثمرة في حال

---

(١) راجع المبسوط للسرخسي ج ٢٣ ص ١١٦ .

(٢) المبسوط للشيخ الطوسي ج٢ ص ٣٥٩ .

(٣) جواهر الكلام المجلد الرابع من الطبعة الحجرية كتاب المساقاة المسألة الأولى من أحكامها .

بـطلان العقد تكـون كلها ملكـاً لصاحب الاشجـار ، وليس للعامـل إلا الأجرة المناسبة التي يطلق عليهـا فقهيـاً اسم أجرة المثـل جزاءً لـه على خـدماتـه وجهوده التي بذلها في استثمار الاشجار .

٦ ـ عقد المضاربة هو عقد خاص يتفق فيـه العامـل مع صـاحب المال عـلى الاتجـار بمالـه ومشاركتـه في الأرباح فـاذا لم يستـوف العقـد عنـاصر صحتـه لأي اعتبار من الاعتبارات يصبح الربـح كله للمالـك كما نص عـلى ذلك الفقهـاء في الجواهر وغيرها وليس للعامل إلا الاجرة المناسبة في بعض الحالات[١] .

□ ـــــــــــــــ من النظرية :

كشفنا حتى الآن عن النظرية العامـة لتوزيـع ما بعـد الانتاج في الاسـلام ، بالقدر الذي تطلبته المقارنة بينها وبـين النظريـة الرأسمـالية في الأسـاس النظري للتوزيع . ونريد الآن ان نواصل اكتشافنا لمعالم النظريـة الاسلاميـة ومميزاتهـا من خلال مقارنتها بالنظرية المـاركسية لتـوزيع مـا بعد الانتـاج وتحديـد أوجه الفـرق بين النظريتين .

وسوف نبدأ ـ كما صنعنا في المـرحلة السابقـة ـ باعـطاء الصورة وابـراز أوجه الفرق بين النـظريتين كـما نؤمن بها قبـل ان نتناول البنـاء العـلوي بالبحث حتى إذا أتيـح لنا أن نتصـور بـوضـوح جـوانب الاختـلاف والمـدلـول المـذهبي لهـذا الاختـلاف ، عدنـا الى فحص البناء العلوي لنستخـرج منـه الأدلـة التي تـدعم تصورنا وتدل فقهياً على صوابه .

□ ـــــــــــــــ ١ ـ ظاهرة ثبات الملكية في النظرية :

ونستطيع ان نلخص الفرق بين النـظرية الاسـلامية والنـظرية المـاركسية في نقطتين جوهريتين :

وإحـدى هاتـين النقطتـين هي : ان النظريـة الاسلاميـة لتـوزيـع مـا بعـد

---

(١) لاحظ مفتـاح الكرامـة للسيـد العـاملي ج ٨ ص ٤٣٧ والمبسـوط للسـرخسي ج ٢٢ ص ٢٢ .

الانتاج إنما تمنح الانسان العامل كل الثروة التي أنتجها إذا كانت المادة الأساسية التي مارسها العامل في عملية الانتاج ثروة طبيعية لا يملكها فرد آخر ، كالخشب الذي يقتطعه العامل من أشجار الغابة ، او الأسماك والطيور في البحر والجو التي يصطادها الصائد من الطبيعة ، او المواد المعدنية التي يستخرجها المنتج من مناجمها ، او الأرض الميتة التي يحييها الزارع ويعدها للانتاج ، او عين الماء التي يستنبطها الشخص من أعماق الأرض ، فان كل هذه الثروات ليست في وضعها الطبيعي ملكاً لأحد فعملية الانتاج تعطي الانسان المنتج حقاً خاصاً فيها ، ولا تشترك معه الوسائل المادية للانتاج في تملك تلك الثروات كما عرفنا سابقاً .

واما إذا كانت المادة الاساسية التي مارسها الانسان في عملية الانتاج ملكاً او حقاً لفرد آخر نتيجة لأحد الاسس التي عرضناها في النظرية العامة لتوزيع ما قبل الانتاج ، فهذا يعني ان المادة قد تم تملكها او الاختصاص بها في توزيع سابق ، فلا مجال منحها على أساس الانتاج الجديد للانسان العامل ، ولا لأي عامل من العوامل التي استخدمها في العملية ، فمن غزل ونسج كمية من الصوف الذي يملكه الراعي ، ليس له الحق في امتلاك الصوف الذي نسجه ، او مشاركة الراعي في ملكيته على أساس عمله الذي أنفقه فيه بل يعتبر النسيج كله ملكاً للراعي ما دام هو الذي يملك مادته الاساسية وهي الصوف ، فملكية الراعي للصوف الذي أنتجه لا تزول ولا تتضاءل بانفاق عمل جديد من فرد آخر في غزل الصوف ونسجه . وهذا ما نطلق عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية .

والماركسية على عكس ذلك ، فهي ترى : ان العامل الذي يتسلم المواد من الرأسمالي وينفق جهده عليها يملك من المادة بمقدار ما منحها بعمله من قيمة تبادلية جديدة ، ولأجل هذا كان العامل في رأي الماركسية صاحب الحق الشرعي في السلعة المنتجة باستثناء قيمة المادة التي تسلمها العامل من الرأسمالي قبل عملية الانتاج .

ومرد هذا الاختلاف بين الماركسية والإسلام الى ربط الماركسية بين الملكية

والقيمة التبادلية من ناحية وربطها بين القيمة التبادلية والعمل من ناحية أخرى ، فان الماركسية تعتقد ـ من الناحية العلمية ـ ان القيمة التبادلية وليدة العمل[1] ، وتفسر ـ من الناحية المذهبية ـ ملكية العامل للمادة التي يمارسها على أساس القيمة التبادلية التي ينتجها عمله في المادة . ونتيجة لذلك يصبح من حق أي عامل إذا منح المادة قيمة جديدة ان يملك هذه القيمة التي جسدها في المادة .

وخلافاً للماركسية يفصل الاسلام بين الملكية والقيمة التبادلية ، ولا يمنح العامل حق الملكية في المادة على أساس القيمة الجديدة التي أعطاها العامل للمادة وإنما يضع العمل أساساً مباشراً للملكية كما مر بنا في بحث نظرية توزيع ما قبل الانتاج ، فإذا ملك فرد المادة على أساس العمل وكان الاساس لا يزال قائماً ، فلا يسمح لشخص آخر ان يحصل على ملكية جديدة في المادة وان منحها بعمله قيمة جديدة .

وهكذا نستطيع ان نلخص النظرية الاسلامية كما يلي : إن المادة التي يمارسها الانسان المنتج اذا لم تكن مملوكة سابقاً فالثروة المنتجة كلها للانسان وجميع القوى الأخرى المساهمة في الانتاج تعتبر خادمة للانسان وتتلقى المكافأة منه ، لا شريكة في الناتج على أساس مساهمتها في صف واحد مع الانسان ، واما إذا كانت المادة مملوكة سابقاً لفرد خاص فهي ملكه مهما طرأ عليها من تطوير طبقاً لظاهرة الثبات كما رأينا في مثال الصوف .

وقد يخيل للبعض ان هذه الملكية ـ أي تملك صاحب الصوف لنسيج صوفه واحتفاظ مالك المادة بملكيته لها مهما طرأ عليها من تطوير نتيجة لعمل غيره فيها ـ تعني أن الثروة المنتجة يستأثر بها رأس المال والقوى المادية في الانتاج نظراً الى ان مادة السلعة المنتجة ـ وهي الصوف في مثالنا ـ تعتبر من الناحية الاقتصادية ، نوعاً من رأس المال في عملية الغزل والنسيج لأن المادة الخام لكل سلعة منتجة تشكل نوعاً من رأس المال في عملية انتاجها . ولكن تفسير

---

(١) لتوضيح ذلك راجع اقتصادنا الكتاب الأول ص ١٥٤ .

ظاهرة الثبات على أساس رأسمالي خطأ لأن منح مالك الصوف ملكية النسيج الذي نسجه العامل من صوفه لا يقوم على أساس الطابع الرأسمالي للصوف، ولا يعني أن رأس المال يكون له الحق في امتلاك السلعة المنتجة - النسيج - بوصفه مساهماً أو أساساً في عملية انتاج النسيج.

فان الصوف وإن كان رأس مال في عملية انتاج الغزل والنسيج بوصفه المادة الخام لهذا الانتاج ولكن الأدوات التي تستخدم في غزله ونسجه هي الأخرى أيضاً تحمل الطابع الرأسمالي وتساهم في العملية بوصفها نوعاً آخر من رأس المال، مع أنها لا تمنح صاحبها ملكية الثروة المنتجة، ولا يسمح لمالك تلك الأدوات أن يشارك مالك الصوف في ملكية النسيج، وهذا يبرهن على ان النظرية الاسلامية حين تحتفظ للراعي بملكية الصوف بعد انتاج العامل منه نسيجاً لا تستهدف بذلك ان تخص رأس المال المتمثل في الأدوات والآلات، وإنما يعبر ذلك عن احترام النظرية للملكية الخاصة التي كانت ثابتة للمادة قبل الغزل والنسج. فالنظرية ترى ان مجرد تطوير المال لا يخرجه عن كونه ملكاً لصاحبه الأول وان أدى هذا التطوير الى خلق قيمة جديدة فيه. وهذا ما أطلقنا عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية.

فرأس المال والقوى المادية المساهمة في الانتاج لا تمنح في النظرية الإسلامية الحق في الثروة المنتجة بوصفها رأس مال وقوى مساهمة في الانتاج لأنها بهذا الوصف لا ينظر اليها إلا باعتبارها خادمة للانسان الذي هو المحور الرئيسي في عملية الانتاج، وتتلقى بهذا الاعتبار مكافأتها منه، وإنما يظفر الراعي الذي يملك الصوف في مثالنا بحق ملكية النسيج لأجل ان النسيج هو نفس الصوف الذي كان يملكه الراعي، لا بما ان الصوف رأس مال في عملية انتاج النسيج.

□ ———— ٢ - فصل النظرية للملكية عن القيمة التبادلية:

واما النقطة الأخرى التي تختلف فيها النظرية الاسلامية عن النظرية الماركسية فهي: ان الماركسية التي تعطي كل فرد الحق في الملكية بقدر ما

جسده في الثروة من قيمة تبادلية ، تؤمن ـ على أساس ربطها بين الملكية والقيمة التبادلية ـ بان مالك القوى والوسائل المادية في الانتاج يتمتع بنصيب في الثروة المنتجة ، لأن تلك القوى والوسائل تدخل في تكوين قيمة السلعة المنتجة بقدر ما يستهلك منها خلال عملية الانتاج ، فيصبح مالك الأداة المستهلكة مالكاً في الثروة المنتجة التي استهلكت الأداة لحسابها بقدر ما ساهمت أداته في تكوين قيمة تلك الثروة .

واما الاسلام فهو كما عرفنا يفصل الملكية عن القيمة التبادلية ، فحتى إذا افترضنا علمياً ان أداة الانتاج تدخل في تكوين قيمة المنتج بقدر استهلاكها ، فلا يعني هذا بالضرورة ان يمنح مالك الأداة حق الملكية في الثروة المنتجة ، لأن الأداة لا ينظر اليها في النظرية الاسلامية دائماً الا خادمة للانسان في عملية الانتاج ، ولا يقوم حقها إلا على هذا الاساس ، وهذا كله من نتائج الفصل بين الملكية والقيمة التبادلية ، فالقوى المادية التي تساهم في الانتاج تتلقى دائماً ـ على أساس هذا الفصل ـ جزاءها من الانسان بوصفها خادمة له لا من نفس الثروة المنتجة بوصفها داخلة في تكوين قيمتها التبادلية .

☐ ———— استنتاج النظرية من البناء العلوي :

والآن بعد ان استعرضنا اوجه الفرق بين النظريتين الاسلامية والماركسية كما نتصورها ونفترضها ، يمكننا ان نضع أصابعنا بتحديد على أدلة هذه الفروق ومبرراتها من البناء العلوي الذي قدمناه ، كما هي طريقتنا في اكتشاف النظرية من صرحها التشريعي الفوقي .

إن كل الفقرات التي سبقت في البناء العلوي تشترك في ظاهرة واحدة وهي : ان المادة التي تدخل في عملية الانتاج ملك لفرد معين قبل ذلك ، ولأجل هذا تؤكد الفقرات جميعاً على بقاء المادة بعد تطويرها في عملية الانتاج ملكاً لصاحبها السابق .

فالسلعة التي يدفعها صاحبها الى أجير لكي يعمل فيها ويطورها في الفقرة الأولى تظل ملكاً له وليس للأجير ان يملكها بسبب عمله وان طورها

وخلق فيها قيمة جديدة ، لأنها مملوكة بملكية سابقة .

والعامل الذي يغتصب أرض غيره فيزرعها ببذره ويمتلك الزرع الناتج كما نصت عليه الفقرة الثالثة ، ولا نصيب لصاحب الأرض في الزرع ، وذلك لأن الزارع هو المالك للبذر والبذر هو العنصر الأساسي من المادة التي تطورت خلال الإنتاج الزراعي الى زرع . واما الأرض فهي بوصفها قوة مادية مساهمة في الانتاج تعتبر في النظرية الإسلامية خادمة للانسان الزارع ، فعليه مكافأتها - اي مكافأة صاحبها - فالإسلام يفرق إذن بين البذر والأرض فيمنح حق ملكية الزرع لصاحب البذر دون صاحب الأرض ، بالرغم من ان كلا منهما رأس مال بالمعنى الاقتصادي وقوة مادية مساهمة في الإنتاج ، وهذا يكشف بوضوح عن الحقيقة التي قررناها سابقاً وهي ان صاحب المادة الخام التي يمارسها الإنتاج ويطورها إنما يملك تلك المادة بعد تطويرها لأنها هي نفس المادة التي كان يملكها ، لا لأن المادة الخام تحمل الطابع الرأسمالي في عملية الانتاج ، وإلا لما ميز الإسلام بين البذر والأرض وحرم صاحب الأرض من ملكية الزرع بينما منحها لصاحب البذر ، بالرغم من اشتراك البذر والأرض في الطابع الرأسمالي بالمعنى العام لرأس المال الذي يشمل كل القوى المادية للانتاج .

والفقرة الرابعة والخامسة تتفقان معاً على تقرير المبدأ الذي قررته الفقرة الثالثة ، وهو ان ملكية الزرع او الثمرة تمنح لمن يملك المادة التي تطورت خلال الانتاج الى زرع او ثمرة ، ولا تمنح لصاحب الأرض ولا لمالك أي قوة أخرى من القوى التي تساهم في عملية الإنتاج الزراعي وتحمل الطابع الرأسمالي في العملية .

والفقرة الأخيرة تمنح ملكية الربح لصاحب المال إذا بطل عقد المضاربة ، ولا تسمح للعامل بتملكه او الاشتراك في ملكيته ، لأن هذا الربح وان كان - في الغالب - نتيجة للجهد الذي يبذله العامل في شراء السلعة وإعدادها بين أيدي المستهلكين بشكل يتيح بيعها بثمن أكبر ، ولكن هذا الجهد ليس إلا نظير جهد العامل في غزل الصوف الذي يملكه الراعي او نسجه لا أثر له في

النظرية ما دامت المادة ـ مال المضاربة او الصوف ـ مملوكة بملكية سابقة .

بقي علينا ان نشير الى الفقرة الثانية من البناء العلوّي بصورة خاصة ، وهي الفقرة التي تتحدث عن الشخص إذا غصب من آخر بيضاً فاستغله في الانتاج الحيواني او بذراً فاستثمره في الانتاج الزراعي ، فإن الفقرة تنص على ان الرأي السائد فقهياً هو : ان الناتج ـ الفرخ او الزرع ـ ملك لصاحب البيض والبذر ، وتشير الى رأي فقهي آخر يقول : ان الغاصب الذي مارس عملية الانتاج هو الذي يملك الناتج .

وقد رأينا في تلك الفقرة التي استعرضت هذين الرأيين ان مردّهما فقهياً الى الاختلاف بين الفقهاء في تحديد نوع العلاقة بين البيض والطائر الذي خرج من أحشائه . وكذلك بين البذر والزرع الذي نتج عنه . فمن يؤمن بوحدتها وان الفرق بينهما فرق درجة كالفرق بين ألواح الخشب والسرير المتكون منها بأخذ بالرأي الأول ، ويعتبر الشخص الذي اغتصب منه بيضه وبذره هو المالك للناتج . ومن يرى ان المادة ـ البيض والبذر ـ قد تلاشت في عملية الانتاج وان الناتج شيء جديد في تصور العرف العام قام على أنقاض المادة الأولى بسبب عمل الغاصب وجهده الذي بذله خلال عملية الانتاج ، فالمالك للناتج في رأيه هو الغاصب ، لأنه شيء جديد لم يملكه صاحب البيض والبذر قبل ذلك ، فمن حق العامل ـ وإن كان غاصباً ـ ان يمتلكه على أساس عمله .

وليس المهم هنا حل هذا التناقض فقهياً بين هذين الرأيين وتمحيص وجهات النظر فيهما، وإنما نستهدف الاستفادة من مدلوله النظري في موقفنا المذهبي من النظرية لأن هذا النزاع الفقهي يكشف بوضوح أكثر عن الحقيقة التي كشف عنها فقرات أخرى في البناء العلوي ، وهي أن منح صاحب الصوف ملكية النسيج وصاحب كل مادة ملكية تلك المادة بعد ممارستها في عملية الانتاج لا يقوم على أساس ان الصوف والمادة الأولية نوع من رأس المال في عملية الغزل والنسيج . وإنما يقوم على أساس ظاهرة الثبات في الملكية التي تقرر أن من يملك مادة يظل محتفظاً بملكيته لها ما دامت المادة قائمة والمبررات الاسلامية للملكية باقية ، فإن الفقهاء حين اختلفوا في

ملكية الناتج من البيض او البذر، ربطوا موقفهم الفقهي من ذلك بوجهة نظرهم في طبيعة الصلة بين المادة والنتيجة . وهذا يعني ان من منح المغصوب منه ملكية الناتج لم يقل بذلك على أساس مفهوم رأسمالي ، ولم يرجح ملكية صاحب البيض والبذر لأنه هو المالك لرأس المال او النوع منه في عملية الانتاج ، إذ لو كان هذا هو الأساس في الترجيح لما اختلفت النتيجة الفقهية في رأي الفقهاء تبعاً لوحدة المادة والنتيجة وتعددهما، لأن المادة رأس مال في عملية الانتاج على كل حال ، سواء استهلكت خلال العملية ام تجسدت في المنتوج الذي أسفر عنه العمل ، فكان لزاماً على الفقهاء من وجهة نظر الرأسمالية ان يمنحوا مالك المادة ـ البيض او البذر ـ حق ملكية الناتج مهما كانت العلاقة بينه وبين المادة ولكنهم خلافاً لوجهة النظر هذه لم يمنحوا مالك المادة ـ كالبذر مثلاً ـ حق ملكية الزرع إلا إذا ثبت في العرف العام ان المنتوج هو نفس المادة في حالة معينة من التطور، وهذا يقرر بوضوح ان منح ملكية السلعة المنتجة لمالك المادة لا العامل يقوم على أساس ما أطلقنا عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية ولا يستمد مبرره الاسلامي من وجهة النظر الرأسمالية التي تقول: ان السلعة المنتجة يملكها رأس المال، وان العامل أجير لدى رأس المال يتقاضى أجره على عمله منه.

وهكذا ندرك بوضوح مدى الفرق النظري بين التفسير الاسلامي لمنح صاحب المادة الأولية في الانتاج ملكية الثروة المنتجة ، وبين تفسيرها على أساس وجهه نظر رأسمالية .

٣ ـ القانون العام لمكافآة المصادر المادية للانتاج

□ ـــــــــــــ البناء العلوي :

١ ـ يجوز للانسان المنتج أن يستأجر إحدى أدوات الانتاج وآلاته من غيره ليستخدمها في عملياته ، ويدفع الى مالك الأداة مكافأة يتفق عليها معه وتعتبر هذه المكافأة أجرة لمالك الأداة على الدور الذي لعبته في عملية الإنتاج وديناً في ذمة الإنسان المنتج يجب عليه تسديده ، بقطع النظر عن مدى ونوع المكاسب التي يحصل عليها في عملية الإنتاج ، وهذا كله مما اتفق عليه الفقهاء .

٢ ـ كما يجوز استئجار أداة من أدوات الإنتاج كمحراث او معمل نسيج كذلك يجوز للإنسان المنتج أن يستأجر أرضاً بأجرة معينة من صاحبها الذي يختص بها اختصاص حق أو ملكية . فإذا كنت مزارعاً مثلاً ، أمكنك ان تستخدم أرض غيرك بالاتفاق معه ، وتدفع له نظير ذلك أجرة مكافأة له على الخدمة التي قدمتها أرضه في عملية الإنتاج .

وهذا الحكم يتفق عليه أكثر الفقهاء المسلمين ، ولا خلاف فيه إلا من بعض الصحابة ، وعدد قليل من المفكرين الإسلاميين الذين أنكروا جواز إجارة الأرض ، استناداً الى روايات عن النبي (ص) سوف ندرسها في بحث مقبل إن شاء الله تعالى ، ونوضح عدم تناقضها مع الرأي الفقهي السائد .

وكذلك يجوز للانسان أيضاً أن يستأجر عاملاً لخياطة الثوب وغزل الصوف وبيع الكتاب وشراء صفقة تجارية ، فإذا أنجز الأجير المهمة التي كلف بها وجب على من استأجره دفع الاجرة المحددة له .

٣ ـ شرع الإسلام عقد المزارعة كأسلوب لتنظيم شركة معينة بين صاحب الأرض والزارع ، يتعهد بموجبه الزارع بزرع الأرض ويقاسم صاحب الأرض الناتج الذي يسفر عنه العمل . ويحدد نصيب كل منهما بنسبة مئوية من مجموع الناتج .

ولنأخذ فكرتنا عن عقد المزارعةمن نص للشيخ الطوسي في كتاب الخلاف شرح فيه مفهوم المزارعة ، وحدودها المشروعة ، إذ كتب يقول : (يجوز ان يعطي ـ صاحب الأرض ـ الأرض غيره ببعض ما يخرج منها ، بأن يكون منه الأرض والبذر ، ومن المتقبل[١] القيام بها بالزراعة والسقي ومراعاتها)[٢] .

ففي هذا الضوء نعرف أن عقد المزارعة شركة بين عنصرين :

أحدهما العمل من العامل الزارع ، والآخر : الأرض والبذر من صاحب الأرض . وعلى أساس هذا التحديد الذي كتبه الشيخ الطوسي ،

---

(١) المتقبل ، هو العامل الذي يستخدم ارض غيره .

(٢) الخلاف في الفقه للشيخ الطوسي محمد بن الحسن جـ ١ ص ٧٠٥ .

يصبح من غير المشروع إنجاز عقد المزارعة بمجرد تقديم صاحب الأرض لأرضه وتكليف العامل بالعمل والبذر معاً ، لأن مساهمة صاحب الأرض بالبذر أخذت شرطاً أساسياً لعقد المزارعة في النص السابق ، وإذا تم ما يقرره هذا النص بشأن البذر ، فعلى ضوئه يمكننا أن نفهم ما جاء عن النبي (ص) من النهي عن المخابرة ، لأن المخابرة هي نوع من المزارعة يكلف فيه صاحب الأرض بتسليم الأرض دون البذر . وهكذا نعرف من حدود النص الذي كتبه الشيخ الطوسي : أن تعهد صاحب الأرض بدفع البذر للعامل يعتبر عنصراً أساسياً في عقد المزارعة ، ولا يصح العقد بدون ذلك .

وهذا ما ذهب اليه جملة من الفقهاء أيضاً فقد كتب ابن قدامة يقول : (ظاهر المذهب ان المزارعة إنما تصح إذا كان البذر من رب الأرض والعمل من العامل نص عليه أحمد في رواية جماعة واختاره عامة الأصحاب وهو مذهب ابن سيرين والشافعي واسحاق)[1] .

٤ ـ المساقاة عقد آخر يشابه عقد المزارعة ، وهو لون من الاتفاق بين شخصين : أحدهما يملك أشجاراً وأغصاناً ، والآخر قادر على ممارسة سقيها حتى تؤتي ثمارها .

ويتعهد العامل في هذا العقد بسقي تلك الأشجار والأغصان حتى تثمر وفي مقابل ذلك يشارك المالك في الثمار بنسبة مئوية تحدد ضمن العقد .

وقد أجاز الاسلام هذا العقد ، كما جاء في كثير من النصوص الفقهية .

٥ ـ ولا تنحصر مسؤولية صاحب الأرض بتقديم الأرض فحسب بل إن عليه أيضاً الانفاق على تسميد الأرض إذا احتاجت الى ذلك فقد قال العلامة الحلي في القواعد : (لو احتاجت الأرض الى التسميد فعلى المالك شراؤه وعلى العامل تفريقه) . وأكدت ذلك عدة مصادر فقهية كالتذكرة والتحرير وجامع المقاصد[2] .

---

(١) المغني لابن قدامة جـ ٥ ص ٣٤٨ .

(٢) لاحظ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة للسيد العاملي جـ ٨ ص ٣٦٠ .

٦ ـ المضاربة عقد مشروع في الاسلام ، يتفق فيه العامل مع صاحب المال على الاتجار بأمواله والمشاركة في الأرباح بنسبة مئوية ، فإذا استطاع العامل أن يظفر بأرباح في تجارته ، قسمها بينه وبين صاحب المال وفقاً لما تم عليه الاتفاق في العقد وأما إذا مني بخسارة فإن المالك هو الذي يتحملها وحده ، ويكتفي العامل بضياع جهوده وأتعابه دون نتيجة ، ولا يجوز للمالك ان يحمل العامل هذه الخسارة . وإذا ضمن العامل الخسارة في حالة من الحالات ، لم يكن لصاحب المال شيء من الربح ، كما جاء في الحديث عن علي عليه الصلاة والسلام : من ضمن تاجراً فليس له إلا رأس ماله ، وليس له من الربح شيء . وفي حديث آخر : (من ضمن مضاربة ـ أي جعل العامل المضارب ضامناً لرأس المال ـ ، فليس له إلا رأس المال ، وليس له من الربح شيء) فتوفر عنصر المخاطرة بالنسبة الى صاحب المال وعدم ضمان العامل لماله شرط أساسي في صحة عقد المضاربة ، وبدونه تصبح العملية قرضاً لا مضاربة ويكون الربح كله للعامل .

ولا يجوز للعامل بعد الاتفاق مع صاحب المال على أساس المضاربة أن يظفر بعامل آخر يكتفي بنسبة مئوية أقل من الربح ، فيدفع اليه المال ليتجر به ويحصل في النهاية على التفاوت بين النسبتين دون عمل منه ، كما إذا كان متفقاً مع صاحب المال على مناصفة الأرباح ، واكتفى منه العامل الآخر بالربع ، فإنه سوف يفوز بربع الأرباح عن هذا الطريق دون أن يتكلف جهداً .

وقد كتب المحقق الحلي في فصل المضاربة من كتاب الشرائع يحرم ذلك قائلاً : إذا قارض ـ أي ضارب ـ العامل غيره ، فإن كان بإذنه ـ أي بإذن المالك ـ ، وشرط الربح بين العامل الثاني والمالك صح ، ولو شرط لنفسه شيئاً من الربح لم يصح ، لأنه لا عمل له[1] . وجاء في الحديث : أن الإمام (ع) سئل عن رجل أخذ مالاً مضاربة أيحل له أن يعينه غيره بأقل مما أخذ ؟ قال : لا[2] .

---

(١) شرائع الاسلام جـ ٢ ص ١٤٣ (الطبعة الجديدة) .

(٢) وسائل الشيعة للشيخ الحر العاملي جـ ١٣ ص ١٠١ (الطبعة الجديدة) باب ١٤ من أبواب كتاب المضاربة .

وجاء في كتاب المغني لابن قدامة بهذا الصدد ما يلي : (وإن أذن رب المال في دفع المال مضاربة جاز ذلك . . . فإذا دفعه إلى آخر ولم يشترط لنفسه شيئاً من الربح كان صحيحاً وإن شرط لنفسه شيئاً من الربح لم يصح لأنه ليس من جهة مال ولا عمل والربح إنما يستحق بواحد منهما)(١) .

٧ ـ الربا في القرض حرام في الإسلام ، وهو : أن تقرض غيرك مالاً الى موعد بفائدة يدفعها المدين عند تسليم المال في الموعد المتفق عليه . فلا يجوز القرض إلا مجرداً عن الفائدة ، وليس للدائن إلا استرجاع ماله الأصيل دون زيادة ، مهما كانت ضئيلة . وهذا الحكم يعتبر في درجة وضوحه إسلامياً في مصاف الضروريات من التشريع الإسلامي .

ويكفي في التدليل عليه ، الآيات الكريمة التالية :

﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴾ ﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين ، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وإن تبتم فلكم رؤوس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون ﴾ .

٨ ـ والجملة القرآنية الأخيرة التي تحصر حق الدائن في رأس المال الذي أقرضه ، ولا تسمح له ، إذا تاب ، إلا باسترجاع ماله الأصيل ، دليل واضح على المنع من القرض بفائدة ، وتحريم الفائدة بمختلف ألوانها مهما كانت تافهة او ضئيلة ، لأنها تعتبر على أي حال ظلماً في المفهوم القرآني من الدائن للمدين . وفقهاء الامامية متفقون جميعاً على هذا الحكم كما يظهر من مراجعة جميع مصادرهم الفقهية .

وقد نقل الجزيري عن الفقهاء المالكيين أنه يحرم على المقرض أن يشترط في القرض شرطاً يجر منفعة كما نقل عن الفقهاء الشافعيين ان القرض يفسد

---

(١) المغني جـ ٥ ص ٤٢ .

بشرط يجر منفعة للمقرض وكذلك نقل عن الحنابلة قولهم بعدم جواز اشتراط ما يجر منفعة للمقرض في عقد القرض[1] .

وقال ابن قدامة : (إن شرط في القرض ان يؤجره داره او يبيعه شيئاً او أن يقرضه المقترض مرة أخرى لم يجز . . . وروى البخاري عن أبي بردة عن أبي موسى قال قدمت المدينة فأتيت عبد الله بن سلام ـ وذكر حديثاً ـ وفيه ، ثم قال لي : إنك بأرض فيها الربا فاش فاذا كان لك على رجل دين فأهدى اليك حمل تين أو حمل شعير او حمل قت فلا تأخذه فانه ربا)[2] .

٩ ـ وجاء في الحديث النبوي : ان شر المكاسب الربا ، ومن أكله ملأ الله بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل ، وإن اكتسب مالاً لم يقبل الله شيئاً من عمله ، ولم يزل في لعنة الله والملائكة ، ما كان عنده قيراط .

١٠ ـ الجعالة صحيحة في الشريعة وهي : الالتزام من الشخص بمكافأة على عمل سائغ مقصود . كما إذا قال : من فتش عن كتابي الضائع فله دينار ، ومن خاط ثوبي فله درهم . فالدينار او الدرهم ، عوض التزم مالك الكتاب او الثوب بدفعه الى من يحقق عملاً خاصاً يتصل بماله . ولا يجب ان يكون العوض محدداً كدرهم ودينار ، بل يجوز للانسان ان يجعل عوضاً غير محدد بطبيعته فيقول : من زرع أرضي هذه ، فله نصف النتاج ، ومن رد عليّ قلمي الضائع فهو شريكي في نصفه ، كما نص على ذلك العلامة الحلي في التذكرة[3] ، وابنه في الايضاح ، والشهيد في المسالك ، والمحقق النجفي في الجواهر .

والفرق من الناحية الفقهية بين الجعالة والاجارة هو أنك إذا استأجرت شخصاً بأجرة لخياطة ثوبك مثلا ، أصبحت بموجب عقد الاجارة مالكاً لمنفعة

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة جـ ٢ ص ٣٤٢ ـ ٣٤٥ .

(٢) المغني لابن قدامة جـ ٤ ص ٢٨٦ ـ ٢٨٧ .

(٣) تذكرة الفقهاء للعلامة الحلي كتاب الجعالة الركن الرابع المسألة الأولى وقواعد الأحكام الطبعة الحجرية ص ٢٠٠ ولا حظ بقية المصادر .

معينة من منافع الأجير ، وهي منفعة عمله في خياطة الثوب ، كما يملك الأجير الأجرة التي نص عليها العقد . وأما إذا جعلت درهماً لمن يخيط ثوبك ، فلا تملك شيئاً من عمل الخياطة ، كما لا يملك الخياط شيئاً على ذمتك ، ما لم يباشر العمل ، فإذا أنجز الخياطة ، كان له عليك الدرهم الذي جعلته مكافأة على الخياطة .

١١ ـ المضاربة التي سبق الحديث عنها ، في الفقرة السادسة محددة تشريعياً في نطاق العمليات التجارية بالبيع والشراء ، فكل من يملك سلعة او نقوداً ، يتاح له الاتفاق مع عامل معين على الاتجار بماله وبيع سلعته ، او شراء سلعة بنقوده ثم بيعها ، والاشتراك مع العامل في الأرباح ، بنسبة مئوية كماذ كرناه في الفقرة السادسة .

وأما في غير النطاق التجاري الذي تحدده فقهياً عمليات البيع والشراء فلا تصح المضاربة ، فمن يملك أداة إنتاج مثلا ليس له ان ينشيء عقد مضاربة مع العامل على أساسها . وإذا دفعها الى العامل ليستثمرها ، فليس من حقه أن يفرض لنفسه نصيباً من الأرباح التي تسفر عنها عملية الإنتاج ، ولا نسبة مئوية في الناتج .

ولأجل هذا كتب المحقق الحلي في كتاب المضاربة من الشرائع : يقول : إن المالك لو دفع إلى العامل آلة الصيد بحصة ثلث مثلا ، فاصطاد العامل ، لم يكن مضاربة ، وكان الصيد للصائد الذي حازه ، وليس لصاحب الآلة شيء منه ، وإنما على الصائد الاجرة لقاء انتفاعه بالآلة[1] .

ونص على الحكم نفسه الفقيه الحنفي السرخسي إذ كتب يقول : (وإذا دفع الى رجل شبكة ليصيد بها السمك على أن يكون ما صاد بها من شيء فهو بينهما فصاد بها سمكاً كثيراً فجميع ذلك للذي صاد . . . لأن الآخذ هو المكتسب دون الآلة فيكون الكسب له وقد استعمل فيه آلة الغير بشرط

(١) شرائع الاسلام للمحقق الحلي جـ ٢ ص ١٣٩ (الطبعة الجديدة) .

العوض لصاحب الآلة وهو مجهول فيكون له أجر مثله على الصياد)[1] .

وبهذا نعرف ان مجرد الاشتراك في عملية انتاج ، بأداة من الأدوات ، لا يبرر اشتراك مالك الأداة في الأرباح ، وإنما يسمح للمالك بمشاركة العامل في الربح ، إذا قدم سلعة او نقوداً ، وكلفه بالاتجار بها عن طريق البيع والشراء على أساس الاشتراك في الأرباح .

وكما لم يسمح بقيام المضاربة والمشاركة في الأرباح على أساس أداة الإنتاج ، كذلك لم يسمح بقيام عقد المزارعة ـ وهو العقد الذي مر بنا في الفقرة الثالثة ـ على هذا الأساس أيضاً . فلا يجوز لشخص أن يشارك الإنسان العامل في منتوجه الزراعي لمجرد تقديم أدوات الإنتاج اليه ، من محراث وبقر وآلات ، وإنما تتاح هذه المشاركة لمن يسهم بالأرض والبذر معاً كما عرفنا من نص للشيخ الطوسي سبق ذكره .

١٢ ـ لا يجوز للانسان ان يستأجر أرضاً أو أداة انتاج ، بأجرة معينة ، ثم يؤجرها بأكثر من ذلك ما لم يعمل في الأرض أو الأداة عملاً يبرر حصوله على الزيادة . فاذا كنت قد استأجرت أرضاً ، بعشر دنانير ، فلا يجوز لك ان تدفعها الى شخص وتتقاضى منه عوضاً أضخم من تلك الأجرة التي سددتها لصاحب الأرض ، ما لم تنفق على الأرض وإصلاحها وإعداد تربتها جهداً يبرر الفارق الذي تكسبه .

وقد نص على هذا الحكم بصورة وأخرى جماعة من كبار الفقهاء ، كالسيد المرتضى والحلبي والصدوق وابن البراج والشيخ المفيد والشيخ الطوسي[2] ، وفقاً لأحاديث كثيرة وردت بهذا الصدد ، ننقل فيما يلي بعضها :

(أ) حديث سليمان بن خالد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : أني لأكره ان أستأجر الرحى وحدها ثم أؤآجرها بأكثر مما استأجرتها ، إلا أن

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ ٢٢ ص ٣٥ .

(٢) لاحظ المبسوط للشيخ الطوسي جـ ٣ ص ٢٢٦ .

أحدث فيها حدثاً[1] .

(ب) عن الحلبي قال قلت للصادق عليه السلام : أتقبّل الأرض بالثلث أو الربع ، فاقبلها بالنصف ، قال : لا بأس . قلت : فأتقبلها بألف درهم ، واقبلها بألفين . قال : لا يجوز . قلت : لِمَ . قال : لأن هذا مضمون وذاك غير مضمون[2] .

(جـ) حديث إسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام أنه قال : إذا

---

(١) الوسائل للحر العاملي جـ ١٣ ص ٢٥٩ ولاحظ سائر الروايات الأخرى في الصفحات التالية لذلك الموضع .

(٢) خلاصة التفصيل الذي يعرضه هذا النص ، والنص التالي ، هو التفرقة بين حالتي الإجارة والمزارعة : ففي حالة الاجارة ، عندما يستأجر الفرد أرضاً بمئة دينار مثلا ، لا يجوز له أن يؤجرها بأكثر من مئة ، ما لم يكن قد عمل في الأرض . وفي حالة المزارعة ، عندما يتفق العامل مع صاحب الأرض والبذر ، على زرع أرضه والاشتراك معه في الناتج بنسبة خمسين بالمئة مثلا يجوز للعامل بعد ذلك أن يعطي الأرض لعامل آخر يباشر زراعتها ، على أن يدفع له ثلاثين بالمئة مثلا ، ويحتفظ في النتيجة بعشرين بالمئة .

وقد حاول النص ان يفسر هذا الفرق بين حالتي الاجارة والمزارعة فذكر في تبرير ذلك : (أن هذا مضمون وذلك غير مضمون) . والنص يريد بهذا التعليل : أن المستأجر الثاني للارض الذي يستأجرها ممن كان قد استأجرها قبله - أي من المستأجر الأول - يضمن في عقد الاجارة للمستأجر الأول الأجرة المتفق عليها ، فهي مضمونة بنفس العقد . وأما المزارع الذي يتسلم الأرض من المستأجر بموجب عقد مزارعة ليعمل فيها . فهو لا يضمن في عقد المزارعة شيئاً للمستأجر الأول ، فما يحصل عليه المستأجر الأول نتيجة لعقد المزارعة ليس مضموناً له في نفس عقد المزارعة . فكأن النص أراد ان يقول ان التفاوت الذي يحصل عليه المستأجر الأول حين يؤجر الأرض بأكثر مما استأجرها به ، مضمون له في نفس عقد الاجارة ، فلا بد أن يسبق العقد عمل يبرر هذا المكسب المضمون لأن الشريعة لا تقر مكسباً مضموناً إلا في مقابل عمل . وأما التفاوت الذي يحصل عليه المستأجر ، إذا زارع على الأرض بالنصف مثلا ، فهو ليس مضموناً له بنفس عقد المزارعة ، فلا يجب ان يسبق عقد المزارعة عمل للمستأجر الأول في الأرض يبرر هذا المكسب .

تقبلت أرضاً بذهب أو فضة ، فلا تقبلها بأكثر من ذلك ، وإن تقبلتها بالنصف والثلث ، فلك ان تقبلها بأكثر مما تقبلتها به ، لأن الذهب والفضة مضمونان .

(د) عن إسماعيل بن الفضل الهاشمي قال : سألت جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن الرجل ، استأجر من السلطان من أرض الخراج بدراهم مسماة او بطعام مسمى ، ثم آجرها وشرط لمن يزرعها ان يقاسمه النصف او أقل من ذلك أو أكثر وله في الأرض بعد ذلك فضل ، أيصلح له ذلك ؟ قال نعم ، إذا حفر لهم نهراً او عمل شيئاً يعينهم بذلك ، فله ذلك[1] . قال : وسألته عن الرجل استأجر أرضاً من أرض الخراج بدراهم

(١) وتوضيح هذا النص : أن الشخص إذا كان قد استأجر أرضاً بمئة درهم ، ودفعها الى زارع ليزرعها على أساس المشاركة في الناتج بنسبة مئوية ولنفرضها النصف ، وزاد النصف على مئة درهم ، لم يجز للمستأجر ان يأخذ الزيادة ما لم ينفق عملا في الأرض كحفر النهر ونحوه .

وقد لاحظ كثير من الفقهاء : أن هذا النص يؤدي الى الغاء الفرق بين المزارعة والاجارة . فكما لا يجوز للمستأجر ايجار الأرض بأقل والاستفادة من الفارق بين الأجرتين بدون عمل ، كذلك لا يجوز له ـ بموجب هذا النص ـ أن يحصل على الفارق نتيجة لعقد مزارعة أيضاً .

ولأجل ذلك كان هذا النص يتعارض في رأيهم ، مع النصين السابقين ، إذ أكدا على الفرق بين المزارعة والاجارة ، وأن الفارق الناتج عن تفاوت اجرتين لا يجوز بغير عمل ، واما الفارق الناتج عن تفاوت نسبتين مئويتين في مزارعتين فهو جائز .

ولكن الواقع هو ان النصوص متسقة ، ولا تناقض بينها . وتوضيح ذلك بأساليب البحث الفقهي : أن النصين السابقين يعالجان ناحية معينة ، وهي التفاوت بين اتفاق المستأجر مع المالك واتفاقه مع عامله ، والربح الذي يحصل عليه المستأجر الوسيط بين المالك والعامل المباشر نتيجة لهذا التفاوت . ومعالجة النصين لهذه الناحية هي : أن الربح الذي يحصل عليه الشخص الوسيط بين مالك الأرض والعامل المباشر فيها كان نتيجة للتفاوت بين مزارعتين ، فهو مشروع ولو لم يكن الشخص الوسيط قد قام بأي عمل في الأرض قبل ان يزارع عامله بنسبة أقل . وأما إذا كان نتيجة للتفاوت بين=

= الاجارتين، فهو غير مشروع ما لم يكن المستأجر قد قام بعمل خاص في الأرض قبل ان يؤجرها بأقل .

وأما النص الأخير في خبر الهاشمي فهو يعتبر عمل المستأجر الوسيط في الأرض ـ كحفر النهر ونحوه ـ شرطاً في صحة المزارعة التي يتفق عليها مع العامل ، وشرطاً بالتالي في جواز تملك هذا المستأجر الوسيط للزيادة الناجمة عن التفاوت بين ما يعطي لمالك الأرض وما يأخذ من العمل المباشر .

ولكي نعرف عدم تعارض هذا مع مدلول النصين السابقين يجب ان نعرف :

أولاً : ان العمل الذي اعتبره النص ـ في خبر الهاشمي ـ شرطاً لصحة المزارعة التي يتفق عليها المستأجر الوسيط مع عامله إنما هو العمل بعد عقد المزارعة لا قبل ذلك ، بدليل قوله : (نعم ، إذا حفر لهم نهراً او عمل لهم شيئاً يعينهم بذلك فله ذلك) . فان الحفر لهم والعمل لهم واعانتهم بذلك معناه أن هذه الأعمال تتم بعد الاتفاق معهم على المزارعة . وأما إذا حفر المستأجر في الأرض قبل ان يجد الأشخاص الذين يزارعهم ، فلا يوصف هذا الحفر بأنه اعانة لهم وعمل لحسابهم ، فالعبارة تدل على ان العمل الذي جعل شرطاً في هذا النص هو العمل بعد العقد ؛ واما العمل الذي جعل شرطاً في النصين السابقين لصحة الاجارة بأجرة أكبر فهو العمل من المستأجر قبل ان يؤاجر الأرض بأزيد مما استأجرها به .

وثانياً : أن هذا النص لم تفترض فيه زيادة في العقد ، وإنما حصلت الزيادة اتفاقاً ، لأن المستأجر كان قد استأجر الأرض بأجرة محددة ، ثم اتفق مع عامل على أن يزرعها ، ولكل منهما النصف ، والنصف قدر غير محدد بطبيعته وكان من الممكن ان ينقص عن الأجرة التي دفعها المستأجر ، كما كان بالامكان ان يساويها او يزيد عليها فالزيادة التي يتحدث عنها النص ليست مفروضة في طبيعة العقد ، لأن العقد بطبيعته لم يفرض على العامل المباشر ان يدفع الى المستأجر الوسيط أكثر من الأجرة التي دفعها هذا الى المالك ، وإنما ألزم العامل في العقد بدفع نسبة مئوية معينة من الناتج الى المالك بقطع النظر عن كميتها ، وزيادتها ونقصانها عن الأجرة التي تسلمها المالك من المستأجر الوسيط .

وإذا لاحظنا هذين الأمرين ، أمكننا القول بأن اشتراط العمل في هذا النص ـ نص الهاشمي ـ على المستأجر الوسيط بين المالك والعامل ، ليس لأجل تبرير الزيادة التي =

مسماة او بطعام معلوم ، فيؤاجرها قطعة قطعة او جريباً جريباً بشيء معلوم ، فيكون له فضل فيما استأجر من السلطان ولا ينفق شيئاً ، أو يؤاجر تلك الأرض قطعاً على أن يعطيهم البذر والنفقة ، فيكون له في ذلك فضل على إجارته ، وله تربة الارض او ليست له . فقال له : إذا استأجرت أرضاً ، فأنفقت فيها شيئاً ، أو رممت فيها ، فلا بأس بما ذكرت .

(هـ) حديث أبي بصير عن الصادق عليه السلام ، أنه قال : إذا تقبلت أرضاً بذهب أو فضة ، فلا تقبلها بأكثر مما قبلتها به ، لأن الذهب والفضة مضمونان .

(و) حديث الحلبي عن الصادق عليه السلام ، في الرجل يستأجر الدار

= يحصل عليها المستأجر الوسيط ، نتيجة للفرق بين الأجرة التي دفعها الى صاحب الأرض ، والنسبة المئوية التي يتسلمها من العامل المباشر ولنفرضها النصف مثلا . بل إن اشتراط العمل على المستأجر الوسيط إنما هو لتصحيح عقد المزارعة ، وتوفير مقوماته الشرعية بما هو عقد خاص بقطع النظر عن الزيادة والنقيصة . وذلك بناء على الزعم الفقهي القائل : إن المزارعة لا يكفي فيها ان يقدم صاحب الأرض أرضه ، بل لا بد لكي تكون صحيحة ان يتعهد بشيء آخر غير الأرض كما دل على ذلك النص الفقهي الذي نقلناه عن الشيخ الطوسي في الفقرة الثالثة ، إذ جعل البذر في هذا النص الفقهي على صاحب الأرض . وفي الفرضية التي يعالجها النص الوارد في خبر الهاشمي لم يفترض ان المستأجر الوسيط تعهد للعامل الذي زارعه بالبذر فكان لا بد ان يكلف بالمساهمة مع العامل الذي يزارعه في العمل .

وينتج عن ذلك ان صاحب الأرض ـ المالك لها رقبة او منفعة ـ حينما يزارع عاملا ، لا بد له من المساهمة مع العامل في العمل أوفي البذر ونحوه من النفقة ، ولا يكفي مجرد اعطائه للارض .

وتفسير نص الهاشمي في هذا الضوء لا يتعارض مع ظهوره اطلاقاً ، ويحافظ على الفرق بين المزارعة والاجارة كما قرره النصان السابقان ، لأن العمل الذي يسوغ للمستأجر ان يؤجر الأرض بأكثر مما استأجرها هو العمل السابق على عقد الاجارة ، وشأنه تصحيح التفاوت بين الأجرتين . وأما العمل الذي يسوغ للمستأجر ان يزارع غيره على الأرض بالنصف مثلا ، فهو عمل يقوم به المستأجر الوسيط ، بعد المزارعة ، وشأنه تصحيح أصل المزارعة ، لا تصحيح التفاوت فحسب .

ثم يؤآجرها بأكثر مما استأجرها بـه . قال : لا يصلح ذلـك إلا أن يحدث فيهـا شيئاً .

(ز) في حـديث إسحاق بن عمـار ، أن الإمام محمـد الباقـر عليـه السـلام كـان يقـول : لا بـأس ان يستـأجـر الـرجـل الـدار او الأرض او السفينـة ، ثم يؤآجرها بأكثر مما استأجرها به ، إذا أصلح فيها شيئاً .

(حـ) روى سماعة قال : سألتـه (ع) ، عن رجل اشترى مرعى يـرعى فيه بخمسين درهماً أو أقل او اكـثر ، فأراد أن يـدخل معـه من يرعى معـه فيه ، قبـل أن يدخله منهم الثمن ؟ قـال فليـدخـل من شـاء ببعض مـا أعـطى ، وإن أدخل معه بتسعة وأربعين ، وكانت غنمه بـدرهم ، فلا بـأس وإن هو رعى فيـه قبـل أن يدخـله بشهر أو شهـرين أو أكـثر من ذلـك ، بعـد أن يبـيّن لهم ، فـلا بأس . وليس له أن يبيعه بخمسين درهمـاً ويرعى معهم ، ولا بـأكثر من خمسـين درهما ولا يرعى معهم ، إلا أن يكون قد عمـل في المرعى عمـلا ، حفر بئـراً أو شق نهراً ، تعني فيه برضـا أصحاب المـرعى ، فلا بـأس ببيعه بـأكثر ممـا اشتراه لأنه قد عمل فيه عملاً . فبذلك يصلح له[1] .

وقـد نقل الجـزيري عن الفقهـاء الاحناف أن الشخص إذا استـأجر داراً أو دكاناً بمبلغ معين كجنيه في الشهر فلا يحـل له أن يؤجـرها لغيـره بزيـادة[2] وهذا هو نفس الموقف الذي رأيناه لدى الفقهاء الاماميين .

وذكـر السـرخسي الحنفي في مبسـوطـه عن الشعبي في رجـل أستأجر بيتـاً وآجره بأكثر مما استأجره به إنه لا بأس بذلـك إذا كان يفتـح بابـه ويغلقه ويخرج متاعه فلا بأس بالفضل وعلّق السرخسي على ذلك بقولـه : بيّن أنـه إنما يجـوز له أن يستفضـل إذا كان يعمـل فيه عمـلا نحو فتـح الباب وإخـراج المتـاع فيكـون

(١) ليس المقصـود بـالبيـع هنـا المـدلـول الحقيقي الخـاص لكلمـة البيـع ، وذلـك بقـرينـة قوله : (إلا أن يكون قد عمل في المرعى . . برضا أصحـاب المرعى) . فـانه يـدل على ان للمرعى أصحابه ، وهذا يتنـافى مع افتـراض ان الراعي قـد اشتراه حقيقـة . فيجب ان تفهم كلمة البيع بمعنى عام ، يمكن ان ينطبق على الاجارة .

(٢) الفقه على المذاهب الأربعة جـ ٣ ص ١١٧ .

الفضل له بازاء عمله وهذا فضل اختلف فيه السلف . . . وكان إبراهيم يكره الفضل إلا أن يزيد فيه شيئاً فان زاد فيه شيئاً طاب له الفضل وأخذنا بقول ابراهيم(١) .

وكما لا يجوز لمن استأجر أرضاً أو أداة إنتاج أن يؤآجرها بأجرة أكبر ، كذلك لا يسمح له أيضاً أن يتفق مع شخص على إنجاز عمل بأجرة معينة ثم يستأجر للقيام بذلك العمل أجيراً آخر لقاء مبلغ أقل من الأجرة التي ظفر بها في الاتفاق الأول ، ليحتفظ لنفسه بالفارق بين الأجرتين .

ففي رواية محمد بن مسلم أنه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يتقبل بالعمل فلا يعمل فيه ، ويدفعه إلى آخر فيربح فيه ؟ قال : لا ، إلا أن يكون قد عمل شيئاً . وفي حديث آخر أن أبا حمزة سأل الإمام الباقر (ع) عن الرجل يتقبل العمل فلا يعمل فيه ، ويدفعه إلى آخر يربح فيه ؟ قال : لا وفي نص ثالث ، سئل الإمام عليه السلام : عن الرجل الخياط يتقبل العمل فيقطعه ويعطيه من يخيطه ويستفضل ؟ قال الامام لا بأس قد عمل فيه . وعن مجمع انه قال : قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام : أتقبل الثياب ، أخيطها ثم أعطيها الغلمان بالثلثين ؟ فقال : أليس تعمل فيها ؟ فقلت : اقطعها واشتري لها الخيوط . قال : لا بأس . وفي حديث أن صائغاً قال لأبي عبد الله الصادق عليه السلام أتقبل العمل ثم اقبله من غلمان يعملون معي بالثلثين ؟ فأجاب الإمام عليه السلام : أن ذلك لا يصلح إلا بأن تعالج معهم فيه (٢) .

□ ــــــــــــــ النظرية :

درسنا في المجال النظري سابقاً العمل حين يمارس مادة غير مملوكة بصورة مسبقة لشخص آخر ، فاستطعنا ان تكتشف بكل وضوح ان النظرية الاسلامية لتوزيع ما بعد الانتاج تمنح الانسان العامل في هذه الحالة كل الثروة

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ ١٥ ص ٧٨ .

(٢) لاحظ هذه الأحاديث في الوسائل للحر العاملي جـ ١٣ ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦ .

التي مارسها في عملية الانتاج ، ولا تشرك فيهاالعناصر المادية ، لأنها قوى تخدم الانسان المنتج ، وليست في مستواه فهي تتلقى مكافأتها من الانسان ولا تشترك معه في المنتوج .

ودرسنا أيضاً العمل حين يمارس مادة مملوكة لفرد آخر ، كما إذا غزل العامل الصوف الذي يملكه الراعي وعرفنا من رأي النظرية في هذه الحالة ان المادة تظل ملكاً لصاحبها ، وليس للعمل ولا لكل العناصر المادية التي تساهم في عملية الانتاج نصيب فيها ، وإنما يجب على مالك المادة مكافأة تلك العناصر على الخدمات التي قدمتها اليه في تطوير المادة وتحسينها .

ونريد الآن من خلال البناء العلوي الجديد ان ندرس هذه المكافأة التي تحصل عليها العناصر او مصادر الانتاج في هذه الحالة ، ونكتشف حدودها ونوعيتها ، وبالتالي أساسها النظري .

وبتحديد نوع المكافأة التي يسمح لمصادر الانتاج ـ من عمل وأرض وأداة انتاج ورأس مال ـ بالحصول عليها نعرف المدى الذي سمح به الاسلام من الكسب نتيجة لملكية احد مصادر الانتاج ، وما هي المبررات النظرية في الإسلام لهذا الكسب القائم على أساس ملكية تلك المصادر .

□ ـــــــــــــــــــ ١ ـ تنسيق البناء العلوي :

ولنستخلص في عملية تنسيق للبناء العلوي الجديد النتائج العامة التي يؤدي اليها ، ثم نوحد بين تلك النتائج في مركب نظري مترابط .

فالعمل وفقاً لهذا البناء العلوي من التشريع الاسلامي قد سمح له بأسلوبين لتحديد المكافأة التي يستحقها ، وترك للعامل الحق في اختيار أيهما شاء .

أحدهما : أسلوب الاجرة . والآخر : أسلوب المشاركة في الأرباح او الناتج فمن حق العامل أن يطلب مالاً محدداً نوعاً وكماً مكافأة له على عمله . كما يحق له أن يطالب باشراكه في الربح والناتج، ويتفق مع صاحب المال على نسبة مئوية من الربح او الناتج ، تحدد لتكون مكافأة له على عمله ،

ويمتاز الاسلوب الأول بعنصر الضمان ، فالعامل إذا اقتنع ، بأن يكافأ بقدر محدد من المال -هذا ما نطلق عليه اسم الاجر والاجرة - كان على صاحب المال دفع هذا القدر المحدد له بقطع النظر عن نتائج العمل وما يسفر عنه الانتاج من مكاسب او خسائر . واما إذا اقترح العامل ان يشارك صاحب المال في الناتج والأرباح بنسبة مئوية بأمل الحصول عن هذا الطريق على مكافأة أكبر ، فقد ربط مصيره بالعملية التي يمارسها ، وفقد بذلك الضمان ، إذ من المحتمل ان لا يحصل على شيء إذا لم يوجد ربح ، ولكنه في مقابل تنازله عن الضمان يفوز بمكافأة منفتحة ، غير محددة تفوق الاجر المحدد في اكثر الاحيان ، لأن الربح او الناتج كمية قد تزيد وقد تنقص ، فتعيين المكافأة على العمل في الربح او الناتج بنسبة مئوية يعني تبعيتها في الزيادة والنقصان . فلكل من الاسلوبين مزيته الخاصة .

وقد نظم الاسلام الاسلوب الأول - الاجر - بتشريع احكام الاجارة ، كما رأينا في الفقرة الأولى . ونظم الاسلوب الثاني - المشاركة في الربح او الناتج - بتشريع أحكام المزارعة والمساقاة والمضاربة والجعالة ، كما مر في الفقرات ٣ و ٥ و ٨ و ٦ ، ففي عقد المزارعة يمكن للعامل أن يتفق مع صاحب الأرض والبذر على استخدام الأرض في زراعة ذلك البذر ، ومقاسمة الناتج بينهما . وفي عقد المساقاة يمكن للعامل ان يعقد مع صاحب الاشجار عقداً يتعهد فيه بسقيها في مقابل منحه نسبة مئوية في الثمرة . وفي عقد المضاربة يسمح للعامل بأن يتجر لصاحب المال ببضاعته على أن يقاسمه أرباح تلك البضاعة . وفي الجعالة يجوز لتاجر الاخشاب مثلاً ان يعلن استعداده لمنح اي شخص يصنع سريراً من تلك الاخشاب نصف قيمة السرير ، فتصبح مكافأة العامل بموجب ذلك مرتبطة بمصير العملية التي يمارسها .

وفي كلا الاسلوبين لتحديد مكافأة العامل لا يجوز لصاحب المال ان يضع عليه شيئاً من الخسارة ، بل يتحمل صاحب المال الخسارة كلها ، وحسب العامل من الخسارة إذا ارتبط معه على أساس المضاربة ان تضيع جهوده سدى .

وأمـا أدوات الانتاج ـ أي الاشيـاء والآلات التي تستخدم خـلال العملية ، كـالمغـزل والمحـراث مثـلا إذ يستعمــلان في غـزل الصــوف وحـرث الأرض ـ فمكافأتها تنحصر شرعـاً في أسلوب واحد وهـو الاجر ، فـاذا اردت ان تستخدم محـراثاً يملكـه غيرك او شبكـة تـوجـد عنـد شخص خـاص ، فلك ان تستـأجـر المحـراث او الشبكة من صـاحبهـا كـما مـر في الفقـرةالثـانيـة من البنـاء العلوي المتقـدم ، وليس لصاحب المحـراث أو الشبكـة أن يـطالب بمكـافـأة عن طـريق إشـراكه في الاربـاح . فالتمتـع بنسبة مئـوية من الـربح الـذي سمح بـه للعمل حرمت منه أدوات الانتاج فليس من حق مالـك الأداة ان يضارب عـاملا عليهـا أي أن يدفع اليه شبكة الصيد مثلا ليصطاد بها ويشـاركه في الأربـاح ، كما رأينـا في الفقـرة (١٠) من البنـاء العلوي ، كـما لا يصلح لمن يملك محـراثـاً وبقـراً او آلـة زراعية ان يـزارع عليهـا ، فيـدفعهـا الى المـزارع ليستخـدمهـا في عمليـاتـه ويقـاسمه النـاتـج ، كـما سبق في الفقـرة (٣) من البنـاء ، إذ عـرفنـا من نص فقهي للشيـخ الطوسي ان عقـد المزارعـة إنما يقـوم بين فـردين ، أحدهمـا يتقدم بـالارض والبذر والآخـر يتقـدم بـالعمـل ، فـلا يكفي لانجـازه ان يقـوم الاول بدفع أداة الانتاج فحسب وكذلـك الامر في الجعـالة أيضـاً ، التي كانت تسمـح لصـانع الاسـرّة الخشبية ان يشـارك صاحب الخشب في الأربـاح ، كـما تقـدم في فقرة (٨) فان صـاحب الخشب يمكنه ان يجعـل نصف الأرباح لكـل من يعمل من خشبـه أسـرة ، ولكن لم يسمـح لـه بجعـالـة يمنـح فيهـا نصف الأربـاح لمن يزوده بأدوات الانتاج ، التي يحتاجهـا في تقطيـع الخشب وتركيب السـرير منـه ، لأن الجعالة في الاسلام عبارة عن مكافأة يحددها الشخص مسبقاً على عمل يودّ تحقيقه ، وليس مكافأة على أي خَدمة مهما كان نوعها .

وعـلى أي حال فـأداة الانتاج لا تسـاهم في الأربـاح وإنمـا تتقـاضى الأجـور فقط . فالكسب النـاتـج عن ملكية الأداة أضيق حـدوداً من الكسب النـاتـج عن العمل ، لأنه ذو لون واحد بينما سمح للعمل بأسلوبين من الكسب .

وعـلى العكس من أدوات الانتاج رأس المـال التجاري ، فـإنه لم يسمـح له بـالكسب عـلى أسـاس الاجـور ، فـلا يجـوز لصـاحب النقـد أن يقـرض نقـده

بفائدة ، أي أن يدفعه للعامل ليتاجر به ويتقاضى من العامل أجراً على ذلك ، لأن الأجر يتمتع بميزة الضمان ، وعدم الارتباط بنتائج العملية وما تكتنفها من خسائر وأرباح ، وهذا هو الربا المحرم شرعاً كما مر في فقرة (٧) . وإنما يجوز لصاحب النقد أو السلعة ان يدفع ماله إلى العامل ليتاجر به ويتحمل وحده الخسارة بينما يقاسمه الأرباح بنسبة مئوية إذا حققت العملية ربحاً فالمشاركة في الربح مع تحمل أعباء الخسارة هو الاسلوب الوحيد الذي سمح لرأس المال التجاري باتخاذه .

وبهذا نعرف أن أداة الانتاج ورأس المال التجاري متعاكسان في الأسلوب المشروع للكسب فلكل منهما أسلوبه بينما يجمع العامل الاسلوبين .

وأما الأرض فهي كأداة الانتاج يسمح لها بالكسب على أساس الأجور ولا يسمح لها بالمشاركة في الناتج وأرباح العملية الزراعية .

صحيح أن صاحب الأرض في عقد المزارعة يساهم في الأرباح بنسبة مئوية ، ولكنا عرفنا من النص الفقهي للشيخ الطوسي في الفقرة (٣) ان عقد المزارعة إنما يسمح به بين شخصين أحدهما العامل والآخر هو الذي يقدم الأرض والبذر ، فصاحب الأرض في عقد المزارعة هو مالك البذر أيضاً على رأي الشيخ الطوسي ـ كما يبدو من النص المتقدم ـ وليست مشاركته في الناتج على أساس الأرض ، بل على أساس ملكيته للمادة وهي البذر .

□ ــــــــــ ٢ ـ الكسب يقوم على اساس العمل المنفق :

ومن اليسير علينا بعد تنسيق البناء العلوي وتلخيص ظواهره العامة أن نصل الى الجانب المذهبي من النظرية ، الذي يربط بين تلك الظواهر ، ويوحد بينها ، وان نعرف القاعدة التي تفسر ألوان الكسب الناتج عن ملكية مصادر الانتاج ، وتبرر السماح ببعضها والمنع عن البعض الآخر .

والقاعدة التي تجمع كل تشريعات البناء العلوي على الكشف عنها او مواكبتها ، هي ان الكسب لا يقوم إلا على أساس انفاق عمل خلال المشروع ، فالعمل المنفق هو المبرر الأساسي الوحيد لحصول صاحبه على

مكافأة من صاحب المشروع الذي أنفق العمل لحسابه ، وبدون المساهمة من شخص بانفاق عمل لا مبرر لكسبه .

ولهذه القاعدة مدلولها الايجابي ومدلولهاالسلبي ، فهي تقرر من ناحية إيجابية ان الكسب على أساس العمل المنفق جائز . وتقرر من ناحية سلبية الغاء الكسب الذي لا يقوم على أساس انفاق عمل في المشروع .

☐ ــــــــــ ٣ ـ الناحية الايجابية من القاعدة :

والناحية الايجابية تنعكس في احكام الاجارة ـ فقرة (١ و ٢) ـ فقد سمح للاجير الذي يستأجر للعمل في مشروع معين ، أن يحصل على أجرة مكافأة له على عمله المنفق في ذلك المشروع .

وسمح لمن يملك أداة انتاج أن يدفعها إلى فرد آخر لاستخدامها في مشروعه لقاء أجر معين يحصل عليه مالك الأداة من صاحب المشروع ، نظراً الى ان الأداة تجسد عملاً مختزناً يتحلل ويتفتت خلال استخدامها في عملية الانتاج ، فالمغزل مثلا تجسيد لعمل معين جعل من قطعة الخشب الاعتيادية أداة للغزل . وهذا العمل المختزن فيه ينفق ويستهلك تدريجياً خلال عمليات الغزل ، فيكون لصاحب المغزل الحق في الحصول على كسب نتيجة لاستهلاك العمل المختزن في الأداة ، فالاجرة التي يحصل عليها مالك الأداة هي من نوع الاجرة التي يحصل عليها الأجير . ومرد الاجرتين معاً الى كسب يقوم على أساس انفاق عمل خلال المشروع مع فارق في نوع العمل لأن العمل الذي ينفقه الأجير خلال المشروع عمل مباشر متصل به في لحظة انفاقه ، فهو ينجز وينفق في وقت واحد واما العمل الذي يستهلك وينفق خلال استخدام أداة الانتاج فهو عمل منفصل عن صاحب الأداة ، قد تم إنجازه واعداده سابقاً لكي ينفق ويستهلك بعد ذلك في عمليات الانتاج . وبهذا نعرف ان العمل المنفق الذي اعتبرته النظرية مصدراً وحيداً للكسب ليس هو العمل المباشر فحسب بل يشمل العمل المختزن أيضاً ، فما دام هناك انفاق واستهلاك للعمل فمن حق صاحب العمل المنفق ان يحصل على المكافأة التي يتفق عليها مع

صاحب المشروع ، سواء كان العمل الذي يستهلكه المشروع مباشراً أم منفصلاً .

وعلى أساس هذا التحديد للعمل المنفق الذي يضم كلا النوعين نستطيع أن نضيف الى أدوات الانتاج الدار التي سمح الاسلام لصاحبها بايجارها والحصول على كسب نظير انتفاع الآخرين بها ، فان الدار هي الاخرى أيضاً مختزنة لعمل سابق ناجز يستهلكه ويبدده الانتفاع بالدار ولو في مدى بعيد فيكون لصاحب الدار الحق في الحصول على مكافأة لقاء العمل المختزن في الدار الذي يستهلكه المستأجر خلال الانتفاع بها .

وكذلك أيضاً الأرض الزراعية التي يدفعها صاحبها الى المزارع نظير أجرة ، فان صاحب الأرض ، يستمد حقه فيها من العمل الذي بذله عليها لإحيائها وتذليل تربتها واعدادها ، ويزول حقه حين يستهلك هذا العمل وتزول آثاره ، كما مر في نصوص فقهية متقدمة ، فمن حقه ما دام له عمل مجسد وجهد مختزن في الأرض ان يتقاضى اجرة من المزارع لقاء انتفاعه بها واستثماره لها لأن استغلال المزارع للارض يستهلك شيئاً من العمل الذي بذل فيها خلال عمليات الاحياء .

فالاجرة في الحدود المسموح بها في النظرية تقوم دائماً على أساس عمل لفرد يستهلكه آخر خلال مشروع فيدفع اجرة لصاحب العمل المستهلك في مقابل ذلك ، ولا فرق بين اجرة العمل وأجرة أدوات الانتاج والعقار والأرض الزراعية في هذا الأساس ، وإن اختلفت طبيعة الصلة التي تربط صاحب الأجرة بالعمل ، فالعمل المأجور جهد مباشر يقوم الاجير بايجاده واستهلاكه لحساب صاحب المشروع خلال عملية الانتاج ، وأما العمل المختزن في أداة الانتاج مثلاً فهو جهد قد تم انفصاله عن العامل ، واختزانه في الأداة في زمان سابق ، ولهذا يباشر استهلاكه خلال المشروع شخص آخر غير العامل . فالأجرة التي يتسلمها الاجير هي اجرة على عمل آني حققه واستهلكه الاجير بنفسه . والاجرة التي يتسلمها صاحب الأداة هي في الحقيقة اجرة على عمل

سابق ، اختزنه صاحب الأداة في أداته ، واستهلكه صاحب المشروع في عمليته .

هذا هو المدلول الايجابي للقاعدة التي تفسر الكسب الناتج عن ملكية مصادر الانتاج . وقد عرفنا ان هذا المدلول ينعكس في جميع المجالات التي يسمح فيها بالاجرة والكسب نتيجة لملكية المصادر المنتجة .

□ ــــــــــــ ٤ ـ الناحية السلبية من القاعدة

وأما المدلول السلبي الذي يلغي كل كسب لا يبرره عمل منفق خلال العملية فهو واضح في النصوص والاحكام ، فقد سبق في النص التشريعي (ح) من الفقرة العاشرة ان الراعي إذا اشترى مرعى بخمسين درهماً ، فليس له ان يبيعه بأكثر من خمسين ، إلا ان يكون قد عمل في المرعى عملاً ، حفر بئراً او شق نهراً او تعنّى فيه برضا اصحاب المرعى ، فلا بأس ببيعه بأكثر مما اشتراه ، لأنه قد عمل فيه عملا فبذلك يصلح له .

وهذا النص يقرر المدلول السلبي للقاعدة بوضوح ، لأنه يمنع الراعي من الحصول على كسب نتيجة لبيع المرعى او إيجاره بثمن يزيد على ما دفعه الى اصحاب المرعى الأولين بدون عمل ينفقه على المرعى ، ولا يسمح له بهذا الكسب او الاجر ما لم يبذل جهداً يبرر حصوله عليه من حفر بئر او شق نهر وما اليها من أعمال .

ويؤكد النص في النهاية أنه إذا عمل في المرعى عملا ، فهو يستمد مبرر كسبه والتفاوت الذي يحصل عليه من العمل الذي قدمه . (لأنه قد عمل فيه عملا فبذلك يصلح له) .

وكأن النص بهذا التعليل والربط بين الكسب والعمل أراد التأكيد على المدلول السلبي للقاعدة ، فبالعمل يصلح للراعي الحصول على كسب جديد في مرعاه ، ولا يصلح له ذلك بدون العمل . ومن الواضح ان هذا التعليل يعطي النص معنى القاعدة ، ولا يبقى مجرد حكم في قصة راعي ومرعى ، بل

يمد مدلوله حتى يجعله أساساً عاماً للكسب[1] .

فالكسب بموجب هذا النص لا يجوز بدون عمل مباشر ، كعمل الأجير او منفصل مختزن ، كما في أدوات الأنتاج والعقارات ونحوها .

وتشع هذه الحقيقة نفسها في النص ـ ب ـ من الفقرة (١٠) إذ منع الشخص الذي يستأجر الأرض بألف درهم أن يؤآجرها بألفين من دون عمل يبذله فيها . وأردف المنع بالقاعدة التي تفسره ، والعلة العامة التي يقوم على أساسها المنع ، فقال : لأن هذا مضمون[2] .

وبموجب هذا التعليل والتفسير ، الذي يرتفع بالحكم عن وصفه حكماً في واقعة الى مستوى قاعدةعامة ، لا يسمح لأي فرد بأن يضمن لنفسه كسباً بدون عمل لأن العمل هو المبرر الأساسي للكسب في النظرية (٣).

فالمدلول السلبي للقاعدة تقرره النصوص مباشرة ، كما ترتبط به عدة احكام من البناء العلوي المتقدم .

فمن تلك الاحكام منع المستأجر للارض او الدار او أي اداة انتاج عن إيجارها بأجرة أكبر مما كلفه استئجارها ما لم ينفق عليها عملا ، لأن ذلك يجعله يكسب التفاوت بدون عمل منفق متصل او منفصل . فاذا استأجر الشخص داراً بعشرة دنانير وآجرها بعشرين . خرج من ذلك بعشرة دنانير

(١) فهونظير قول القائل لا تتبع زيداً في فتواه الا إذا كان مجتهداً فاذا كان مجتهداً جاز لك اتباع رأيه لأنه مجتهد فبسبب اجتهاده جاز لك اتباعه فان المفهوم عرفاً من هذا القول ان جواز اتباع الرأي مرتبط دائماً بالاجتهاد فكما لا يجوز اتباع رأي زيد إذا لم يكن مجتهداً كذلك لا يجوز اتباع رأي غيره في هذه الحالة وبكلمة اخرى ان العرف يلغي خصوصية مورد الحكم المعلل بقرينة التعليل ويجعل الربط بين الكسب والعمل أو بين الاتباع والاجتهاد قاعدة عامة .

(٢) : ومفصل النص كما يلي عن الحلبي قال : قلت للصادق اتقبل الأرض بالثلث او الربع فاقبلها بالنصف قال لا بأس به . قلت : فاتقبلها بألف درهم واقبلها بألفين قال لا يجوز لأن هذا مضمون وذلك غير مضمون وقد سبق هذا النص في البناء العلوي .

(٣) راجع الملحق رقم (١٦) .

مكسباً خالصاً بدون عمل منفق فكان من الطبيعي الغاؤه على أساس القاعدة التي اكتشفناها .

ومن الأحكام التي ترتبط بالقاعدة أيضاً منع الاجير عن استئجار غيره للقيام بالمهمة التي استؤجر عليها باجرة أقل مما حصل عليه كما مر في الفقرة (١٢) . فمن استؤجر لخياطة ثوب مثلا بعشرة دراهم لا يجوز له ان يستأجر شخصاً آخر لهذه المهمة نظير ثمانية دراهم ، لأن هذا يؤدي إلى احتفاظه بالتفاوت بين الأجرتين ، والحصول على درهمين بدون عمل ، فحرّمت الشريعة ذلك تطبيقاً للقاعدة بمدلولها السلبي ، الذي يرفض الوان الكسب التي لا تقوم على أساس العمل . وإنما أجيز للخياط الذي استأجره صاحب الثوب ان يستأجر غيره بثمانية دراهم للقيام بالمهمة ويحتفظ لنفسه بدرهمين في حالة واحدة وهي ما إذا كان قد مارس بنفسه جزءاً من العملية ، وانجز مرحلة من الخياطة التي استؤجر عليها ، ليكون الظفر بدرهمين نتيجة لعمل منفق على الثوب .

وحكم ثالث نجده في البناء العلوي مرتبطاً أيضاً بالقاعدة ومدلولها السلبي ، وهو ما مر بنا في الفقرة السادسة من منع صاحب المال عن تضمين العامل في عقد المضاربة ، بمعنى ان التاجر إذا أراد ان يدفع رأس ماله التجاري ـ كنقود وسلعة ـ إلى عامل ليتجر به على أساس اشتراكهما في الأرباح فليس له أن يكلف العامل بتعويض عن الخسارة إذا اتفق وقوعها .

وتوضيح هذا المعنى أن صاحب المال في سلوكه مع العامل بين طريقين :

أحدهما : أن يمنح ملكية المال التجاري للعامل بعوض محدد يدفعه العامل بعد انتهائه من العملية التجارية ، وفي هذه الحالة يصبح العامل ضامناً للعوض المتفق عليه ، ومسؤولاً عن دفعه ـ مع توفر سائر الشروط الشرعية ـ سواء أسفر عمله التجاري عن ربح ام مني بخسارة ، لكن صاحب المال في هذه الحالة لا يشارك العامل في الأرباح ، وليس له حق إلا في العوض المتفق عليه ، لأن المال التجاري أصبح ملكاً للعامل ، فالربح كله يعود اليه لأنه هو الذي يملك المادة . ولهذا جاء في الحديث كما سبق في ف (١٢) أن من

ضمن تاجراً ـ أي عاملاً يتجر بالمال ـ فليس له إلا رأس ماله .

والطريق الآخر هو ان يحتفظ صاحب المال لنفسه بملكية المال التجاري ويستخدم العامل للاتجار به على أساس اشتراكه في الربح . وفي هذه الحالة يصبح لصاحب المال حق في الربح ، لأن المال ماله ، ولكن لا يجوز له أن يكلف العامل في العقد بتعويض عن الخسارة . وهذا هو الحكم الذي أشرنا الى ارتباطه بالقاعدة التي نمارس الآن اكتشافها من خلال البناء العلوي ، وذلك لأن الخسارة في التجارة لا تعني استهلاك العامل خلال العملية التجارية لعمل منفصل لصاحب المال كان قد اختزنه في ماله ، كما هي الحال بالنسبة الى صاحب الدار او أداة الإنتاج ، الذي يجوز له السماح لك بالانتفاع بداره أو أدواته واعتبارك ضامنا لما تستهلكه منها خلال الإنتفاع ، فأنت حين تنتفع بدار شخص آخر أو أداته فترة من الزمن سوف تستهلك منها شيئاً ، وبالتالي تستهلك قسطاً من العمل المختزن فيها ، فلصاحب الدار ، والأداة أن يطالبك بتعويض عما استهلكته ، ويكون هذا التعويض الذي يظفر به المالك منك قائماً على أساس عمل منفق . وأما حين تتسلم من صاحب المال مئة دينار للاتجار بها على أساس اشتراكك في الربح ، فتشتري بها مئة قلم ، ثم تضطر لهبوط ثمن القلم أو قيمته لأي سبب من الأسباب الى بيع الأقلام بتسعين ديناراً ، فأنت غير مسؤول عن هذه الخسارة ، ولا مكلف بدفع تعويض عن القدر الذي تفتت من المال ، لأن هذا التفتت ليس نتيجة لاستهلاكك شيئاً من المال ومن العمل المخزون فيه خلال العملية التجارية ، وإنما هونتيجة لهبوط القيمة التبادلية للاقلام ، او تنزل أسعارها في السوق ، فليست المسألة هنا مسألة عمل مختزن لشخص استهلكته وأنفقته خلال انتفاعك به لكي يجب عليك تعويضه عنه ، بل العمل المختزن في المال التجاري لا يزال كما هو لم يتفتت ولم يستهلك ، وإنما نقصت قيمته ، او انخفض سعره ، فليس لصاحب المال عليك ان تعوّضه ، إذ لو حصل على شيء منك نظير ذلك لكان كسباً بدون عمل منفق ، ولأدى الى حصوله على كسب منك بدون أن تستهلك من عمله شيئاً خلال الانتفاع ، وهذا ما ترفضه القاعدة في مدلولها السلبي .

□ ـــــــــــــ ٥ ـ ربط حرمة الربا بالناحية السلبية :

وكما يرتبط المنع عن فرض الضمان على العامل بالمدلول السلبي للقاعدة التي ندرسها ، كذلك يمكننا أن نعتبر أيضاً حرمة الربا لبنة من البناء العلوي الذي يرتكز على هذاالمدلول السلبي للقاعدة ، بل ان حرمة الربا من أهم أجزاء ذلك البناء ، وقد مرت بنا حرمة الربا في فقرة (٩) من البناء العلوي المتقدم التي شرحت لنا تحريم الإسلام كل لون من ألوان القرض بفائدة . والفائدة تعتبر في العرف الرأسمالي الذي يسمح بها أجرة رأس المال النقدي الذي يسلفه الرأسماليون للمشاريع التجارية وغيرها لقاء اجر سنوي يحدد بنسبة مئوية من المال المسلف ، ويطلق على هذا الاجر إسم الفائدة . ولا يختلف في مفهومه القانوني كثيراً عن الأجر الذي يحصل عليه أصحاب العقارات وأدوات الإنتاج نتيجة لإيجار تلك العقارات والأدوات . فكما يمكنك ان تستأجر داراً تسكنها برهة من الوقت ثم تدفعهاالى صاحبها مع أجرة معينة ، كذلك يسمح لك في العرف الذي يؤمن بالفائدة ان تقترض كمية من النقد لتستخدمها في أغراض تجارية او استهلاكية ثم تدفع نفس الكمية او كمية مماثلة مع أجرة محددة الى الشخص الذي استقرضت المال منه .

والإسلام بتحريمه لقروض الفائدة وسماحه بالكسب الناتج عن إيجار العقارات وأدوات الإنتاج كشف لنا عن فرق نظري بين رأس المال النقدي وبين أدوات الإنتاج والعقارات . وهذا الفرق يجب تفسيره في ضوءالنظرية ، وعلى أساس القاعدة التي نمارس الآن اكتشافها ، لنعرف السبب الذي دعا المذهب الاقتصادي الى إلغاء أجرة رأس المال او بكلمة اخرى الغاء الكسب المضمون الناتج من ملكية رأس المال النقدي ، بينما يسمح بأجرة أدوات الإنتاج ويبيح الكسب المضمون الناتج عن ملكية هذه الأدوات . فلماذا جاز لمالك الأداة ان يجني من ورائها وعن طريق إيجارها كسباً مضموناً دون عناء ، ولم يجز للرأسمالي ان يجني من وراء نقده وعن طريق إقراضه كسباً مضموناً دون عناء ؟ هذا السؤال الذي يتحتم علينا الجواب عنه فعلاً .

والحقيقة أن الجواب على هذا السؤال لا يتوقف على اكثر من الرجوع الى القاعدة بصيغتها التي اكتشفناها وبمدلولها الايجابي والسلبي . فالكسب المضمون ـ الاجر ـ الناتج عن ملكية أدوات الانتاج يندرج في المدلول الإيجابي للقاعدة لأن الأداة تختزن لعمل سابق سوف يكون للمستأجر الحق في استهلاك قسط منه خلال استخدام الأداة في عملية الإنتاج التي يباشرها . فالأجرة التي يدفعها الى صاحب الأداة في الحقيقة هي اجرة على عمل سابق وبالتالي تعتبر كسباً يقوم على أساس عمل منفق ، فيجوز وفقاً للقاعدة في مدلولها الإيجابي . وأما الكسب المضمون الناتج عن ملكية رأس المال النقدي ـ الفائدة ـ فليس ما يبرره نظرياً ، لأن التاجر الذي يستقرض ألف دينار لمشروع تجاري بفائدة معينة سوف يدفع ألف دينار في الوقت المحدد الى الدائن دون ان يستهلك منها ذرة . وفي هذه الحال تصبح الفائدة كسباً غير مشروع لأنه لا يقوم على أساس أي عمل منفق فيندرج في المدلول السلبي للقاعدة .

وهكذا نعرف ان الفرق بين الفائدة على رأس المال النقدي وبين الاجرة على أدوات الانتاج في التشريع الإسلامي ناتج عن اختلاف بين طبيعة الانتفاع برأس المال المسلف وطبيعة الانتفاع بأدوات الانتاج المستأجرة .

فانتفاع المقترض برأس المال لا يؤدي بطبيعته الى استهلاك شيء منه او من العمل المتجسد فيه ، لأنه مسؤول بحكم عقد القرض عن دفع المبلغ في الوقت المحدد والنقد الذي يدفع وفاءً للقرض في قوةالنقد المقترض دون أي تفاوت .

وأما انتفاع المستأجر بالأداة التي استأجرها خلال عملية الانتاج مثلا فهو يؤدي الى استهلاكها بدرجة ما ، واستهلاك العمل المجسد فيها ، ولأجل ذلك كان لصاحب الأداة ان يحصل على كسب عن طريق إيجار الأداة بسبب العمل المنفق والجهد المستهلك خلال استخدام الأداة ، ولم يكن للرأسمالي ان يحصل على كسب من هذا القبيل لأنه يسترجع ماله كما هو بدون استهلاك .

ويمكننا ان نضيف الى مجموعة الأحكام التي قدمناها للكشف عن الترابط

بين البناء والنظرية حكماً آخر ، سبق ان تقدم في فقرة (٩) ، وهو الحكم الذي يقضي بعدم السماح للعامل في عقد المضاربة بالاتفاق مع عامل آخر على ان يقوم الأخير بالعمل لقاء نسبة مئوية من الأرباح أقل من النسبة التي حصل عليها العامل الأول . ومن الواضح ان المنع عن هذه العملية يتفق كل الاتفاق مع المدلول السلبي للقاعدة التي نمارس اكتشافها ، وهو رفض الكسب الذي لا يقوم على أساس العمل المنفق ، لأن العامل الأول حين ينجز العملية الآنفة الذكر سوف يحتفظ لنفسه بالتفاوت بين النسبتين المئويتين ، ويكون هذا التفاوت كسباً بدون عمل منفق ، فمن الطبيعي ان يلغى وفقاً للقاعدة العامة .

☐ ـــــــــــــ ٦ ـ لماذا لا تشترك وسائل الانتاج في الربح ؟

بقي علينا ان نواجه سؤالاً اخيراً بشأن احكام المشاركة في الأرباح من البناء العلوي المتقدم . ولنمهد لهذا السؤال باستخلاص المعلومات التي اكتشفناها حتى الآن . فقد عرفنا أن الكسب لا يسمح به في نظرية توزيع ما بعد الإنتاج في الإسلام إلا على أساس العمل المنفق . والعمل المنفق نوعان : عمل مباشر يوجد وينفق في وقت واحد كعمل الاجير. وعمل منفصل مختزن يوجد بصورة مسبقة وينفق خلال انتفاع المستأجر به ، كالعمل المختزن في الدار أو أداة الإنتاج الذي ينفق ويستهلك خلال سكنى المستأجر فيها والانتفاع بها . وعرفنا أيضاً ان ملكية رأس المال النقدي ليست مصدراً للكسب ، ولأجل ذلك كان القرض بالفائدة محرماً لأن الفائدة لا تقوم على أساس عمل منفق واستطعنا ان نستوعب جميع ألوان الأجور الثابتة ، ما كان منها جائزاً كأجرة الدار ، وما كان منها محرماً كالفائدة الربوية ، ونطبق القاعدة بنجاح عليها بمدلولها الإيجابي والسلبي ، ولكنا لم نقل حتى الآن شيئاً عن تفسير غير الأجور الثابتة من ألوان الكسب التي عرضها البناء العلوي المتقدم ، وأعني بذلك المشاركة في الربح ، وربط المصير بنتائج العملية من فوز أو خسران ، فالعامل في عقد المضاربة ليس له أجر ثابت يتقاضاه على كل حال من صاحب المال ، وإنما هو شريك في الأرباح ، فكسبه يتحدد ويتمدد وفقاً لنتائج

العملية ، وكذلك العامل في عقد المزارعة او في عقد المساقاة ، فقد سمح له بالكسب على أساس المشاركة في الأرباح او الناتج ، كما سبق في فقرات (٣ و ٦ و ٨) ولأجل هذا قلنا في مستهل البحث ان العمل قد سمح له بنوعين من الكسب : احدهما الأجر والآخر المشاركة في الربح .

كما أن صاحب المال التجاري في عقد المضاربة ، وصاحب الأرض في عقد المزارعة ، وصاحب الشجر والاغصان في عقد المساقاة ، قد سمح لهم أيضاً بالكسب على أساس الربح ، فلكل منهم نصيبه من الربح تبعاً لما يتفق عليه في تلك العقود كما سبق في الفقرات التي أشرنا اليها آنفاً .

وفي مقابل هذا حرمت أدوات الانتاج من المشاركة في الربح ، ولم تسمح لها الشريعة بالكسب على هذا الاساس ، وإنما أعطتها فرصة الكسب على أساس الأجر الثابت . فمن يملك أداة الإنتاج ليس له أن يدفعها الى العامل على أساس المشاركة في الناتج او الربح كما سبق في فقرة (١١) من البناء العلوي المتقدم ، التي جاء فيها ان من يملك شبكة صيد أو أي آلة أخرى لا يجوز دفعها الى العامل على أساس المشاركة فيما يصطاد ، فإذا اصطاد بها العامل شيئاً كان الصيد كله له ولم يكن لصاحب الشبكة شيء منه .

فهذه ظواهر واضحة في البناء العلوي . ومن حق البحث علينا ان نطرح بشأنها السؤال التالي :

لماذا سمح للعمل بالكسب على أساس المشاركة في الربح ، ولم يسمح بذلك لأدوات الانتاج ؟ وكيف حرمت أدوات الانتاج من هذا اللون من الكسب بينما أتيح لصاحب المال التجاري او صاحب الأرض او صاحب الشجر ان يحصل عليه ؟

والحقيقة ان الفرق بين العمل وأدوات الانتاج ، الذي يسمح للعمل بالمشاركة في الناتج دون وسائل الانتاج ينبع من نظرية توزيع ماقبل الانتاج . فقد عرفنا في تلك النظرية أن العمل ـ ممارسة اعمال الانتفاع والاستثمار ـ هو السبب العام للحقوق الخاصة في ثروات الطبيعة الخام ، ولا يوجد من وجهة

نظر المذهب الاقتصادي سبب آخر للملكية واكتساب الحق الخاص فيها . كما عرفنا أيضاً ان الثروة الطبيعية إذا اكتسب فيها الفرد حقاً خاصاً بممارسة العمل ظل حقه ثابتاً ما دام نوع العمل الذي اكتسب على أساسه الحق باقياً . وفي هذه الحال لا يسمح لفرد آخر باكتساب حق خاص في تلك الثروة بإنفاق عمل جديد كما شرحته نظرية توزيع ما قبل الإنتاج بكل تفصيل . ولكن هذا لا يعني ان العمل الجديد يختلف بطبيعته عن العمل الأول، بل ان كلا منهما يعتبر بمفرده سبباً كافياً لتملك العامل للمادة التي عمل فيها . وإنما جرد العمل الجديد من التأثير باعتبار سبق العمل الأول زمنياً وتأثيره قبل ذلك في تملك العامل الأول للمادة فحق العامل الأول بسبب سبقه الزمني هو الذي يعزل العمل الثاني عن التأثير . ولأجل هذا يصبح من الطبيعي ان يستعيد العمل الثاني تأثيره ويؤدي مفعوله إذا تخلى العامل عن حقه وهذا هو ما يحدث تماماً في عقود المزارعة والمساقاة والمضاربة والجعالة ففي عقد المزارعة مثلا ينفق العامل جهداً ويمارس عملا في استغلال البذر وتطويره الى زرع . وهذا العمل الذي يمارسه إنما لا يعطيه حق ملكية الزرع لأن المادة التي يمارس عمله فيها ـ البذر ـ مملوكة لشخص سابق ، وهو صاحب الأرض . فإذا سمح صاحب الأرض للعامل في عقد المزارعة بأن يقتطف ثمار عمله وتنازل عن حقه في نصف المادة مثلاً ، لم يبق ما يحول عن تملك العامل لنصف الزرع .

وعلى هذا الأساس نعرف ان مشاركة العامل في الناتج هي في الحقيقة تعبير عن دور العمل الذي يمارسه في المادة ـ البذر او الشجر او المال التجاري مثلا ـ وعن الحق الذي ينتج عن ممارسته بموجب النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج . وإنما يعطل هذا الدور او الحق أحياناً بسبب دور او حق سابق زمنياً يتمتع به شخص آخر . فإذا تنازل هذا الشخص عن حقه في عقد كعقد المزارعة وغيرها من عقود الشركة بين العامل وصاحب المال ، لم يعد ما يمنع عن إعطاء العامل حقه في المادة ـ وفي حدود تنازل مالكها السابق ـ نتيجة لممارسة العمل فيها .

وأما أدوات الانتاج فهي تختلف أساسياً عن العمل الذي يمارسه العامل بموجب

تلك العقود . فإن الزارع الذي ارتبط مع صاحب الأرض والبذر بعقد مزارعة يمارس عملاً وينفق جهداً خلال عملية الزرع ، فيكون من حقه ان يملكه في الحدود التي سمح بها في العقد ، وأما مالك الشبكة الذي يدفعها إلى الصياد ليصطاد بها فهو لا يمارس عملاً في عملية الصيد ، ولا ينفق جهداً في الاستيلاء على الحيوان ، وإنما الذي يمارس العمل وينفق الجهد هو الصياد وحده ، فلا يوجد إذن مبرر لاكتساب صاحب الشبكة حق ملكية الصيد ، لأن المبرر لذلك هو ممارسة العمل ، وصاحب الشبكة لم يمارس عملاً في الصيد ليحصل على هذا الحق وسماح الصياد له بهذا الحق لا يكفي لمنحه إياه ما دام لا ينطبق على النظرية العامة في التوزيع ، فليس حق الصياد هنا هو الذي يحول دون تملك صاحب الشبكة للصيد وإنما الذي يحول دون ذلك هو عدم وجود المبرر النظري .

وهكذا نعرف الفرق من هذه الناحية بين العمل المباشر والعمل المختزن فالعمل المباشر ممارسة من العامل للمادة تبرر تملكه لشيء منها ، إذا تنازل مالكها السابق عن حق السبق الزمني . وأما العمل المختزن في أداة الإنتاج فهو ليس ممارسة من صاحب الأداة في العملية ، فلا يكون له حق الملكية في المادة سواء تنازل الممارس للعمل - الصياد مثلاً - عن حقه ام لا . وإنما له حق الأجرة كمكافأة وتعويض عما تبدد من عمله المختزن خلال العملية .

وعلى هذا الضوء نستطيع ان ندرك أيضاً الفرق بين أصحاب أدوات الإنتاج الذين لم يسمح لهم بالمشاركة في الناتج ، وبين صاحب الأرض في عقد المزارعة ، وصاحب المال التجاري في عقد المضاربة ، ونحوهما ممن يسمح له بنصيب من الربح ، فإن هؤلاء المالكين الذين سمح لهم بنصيب من الربح او الناتج يملكون في الحقيقة المادة التي يمارسها العامل . فصاحب الأرض يملك البذر الذي يزرعه العامل[1] وصاحب المال التجاري يملك السلعة التي يتجر بها العامل ، وقد عرفنا في نظرية توزيع ما قبل الإنتاج ان ملكية شخص للمادة لا تزول بتطوير تلك المادة من قبل شخص آخر او منحها منافع جديدة .

---

(١) بموجب النص الفقهي المتقدم عن الشيخ الطوسي .

فمن الطبيعي ان يصبح لصاحب البذر او المال حقه في النـاتج او الـربح مـا دام يملك المادة التي يمارسها العامل .

واستقـراء الحالات التي سمـح فيها للمـالك بتملك النـاتج والـربح كـما في المزارعة والمضاربة والمساقاة ونحـوها يـدعم صحة التفسـير الذي نتقـدم به لهـذه الملـكية لأن جميـع تلك الحالات تشتـرك في ظـاهـرة واحـدة وهي ان المـادة التي يمارسها العامل ملك لصاحب المال بصورة مسبقة .



الملاحظات



□ ــــــــــ ١ ـ دور المخاطرة في الاقتصاد الاسلامي

إن الاكتشافات التي مرت عن نظرية توزيع ما بعد الانتاج ، تقرر بوضوح ان النظرية لا تعترف بالمخاطرة بوصفها عاملاً من عوامل الكسب ، وليس في ألوان الكسب التي سمحت بها النظرية ما يستمد مبرره النظري من عنصر المخاطرة .

فان المخاطرة في الحقيقة ليست سلعة يقدمها المخاطر الى غيره ليطالب بثمنها ، ولا عملاً ينفقه المخاطر على مادة ليكون من حقه تملكها او المطالبة بأجر على ذلك من مالكها ، وإنما هي حالة شعورية خاصة تغمر الانسان وهو يحاول الاقدام على أمر يخاف عواقبه ، فإما ان يتراجع انسياقاً مع خوفه ، واما ان يتغلب على دوافع الخوف ويواصل تصميمه ، فيكون هو الذي رسم لنفسه الطريق ، واختار بملء ارادته تحمّل مشاكل الخوف بالاقدام على مشروع يحتمل خسارته مثلا ، فليس من حقه ان يطالب بعد ذلك بتعويض مادي عن هذا الخوف ما دام شعوراً ذاتياً وليس عملا مجسداً في مادة ولا سلعة منتجة .

صحيح ان التغلب على الخوف في بعض الاحيان ، قد يكون ذا أهمية كبيرة من الناحية النفسية والخلقية ، ولكن التقييم الخلقي شيء ، والتقييم الاقتصادي شيء آخر .

وقد وقع الكثير في الخطأ تأثراً بالتفكير الرأسمالي المذهبي ، الذي يتجه الى تفسير الربح وتبريره على أساس المخاطرة ، فقالوا : إن الربح المسموح به لصاحب المال في عقد المضاربة يقوم على أساس المخاطرة نظرياً . لأن صاحب

المال وإن كان لم ينفق عملا ولكنه تحمل أعباء المخاطرة وعرَّض نفسه للخسارة بدفعه المال الى العامل ليتجر به فكان على العامل ان يكافئه على مخاطرته بنسبة مئوية من الربح يتفقان عليها في عقد المضاربة .

ولكن الحقيقة كما جلتها البحوث السابقة ، هي ان الربح الذي يحصل عليه المالك نتيجة لاتجار العامل بأمواله ، ليس قائماً على أساس المخاطرة . وإنما يستمد مبرره من ملكية صاحب المال للسلعة التي اتجر بها العامل . فان هذه السلعة وإن كانت قيمتها تزداد غالباً بالعمل التجاري الذي ينفقه العامل عليها ، من نقلها الى السوق واعدادها بين أيدي المستهلكين ، ولكنها تبقى مع ذلك ملكاً لصاحب المال ، لأن كل مادة لا تخرج عن ملكيتها لصاحبها بتطوير شخص آخر لها . وهذا ما أطلقنا عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية .

فحق صاحب المال في الربح نتيجة لملكيته للمادة التي مارسها العامل وربح عن طريق بيعها ، فهو نظير حق مالك اللوح في السرير الذي يصنع من لوحه .

ولأجل هذا يعتبر الربح من حق صاحب المال ولو لم يمارس نفسياً اي لون من ألوان المخاطرة ، كما إذا أتجر شخص بأموال فرد آخر دون علمه وربح في تجارته ، فإن بإمكان صاحب المال في هذه الحالة ان يوافق على ذلك ويستولي على الأرباح ، كما ان من حقه ان يعترض ويستحصل على ماله او ما يساويه من العامل .

فاستيلاء المالك على الأرباح في هذا المثال لا يقوم على أساس المخاطرة لأن ماله مضمون على أي حال . وإنما خاطر العامل باقدامه على ضمان المال والتعويض عنه في حالة الخسارة .

وهذا يعني ان حق صاحب المال في الربح ليس من الناحية النظرية نتيجة للمخاطرة ، ولا تعويضاً عنها ، او مكافأة لصاحب المال على مقاومته لمخاوفه ، كما نقرأ عادة لكتّاب الرأسمالية التقليدية الذين يحاولون ان يضفوا على المخاطرة سمات البطولة ، ويجعلوا منها سبباً مبرراً للحصول على كسب في

مستوى هذه البطولة .

وهناك عدة ظواهر في الشريعة تبرهن على موقفها السلبي من المخاطرة ، وعدم الاعتراف لها بدور إيجابي في تبرير الكسب .

فالفائدة الربوية مثلا قد اعتاد الكثير على تبريرها وتفسيرها بعنصر المخاطرة ، الذي يشتمل عليه القرض ـ كما سنتناول ذلك في الملاحظة الآتية ـ لأن إقراض الدائن لماله نوع من المغامرة التي قد تفقده ماله . إذا عجز المدين في المستقبل عن الوفاء وتنكب له الحظ ، فلا يظفر الدائن بشيء . فكان من حقه ان يحصل على أجر ومكافأة له على مغامرته بماله لأجل المدين . وهذه المكافأة هي الفائدة .

والاسلام لم يقر هذا اللون من التفكير ، ولم يجد في المخاطرة المزعومة مبرراً للفائدة التي يحصل عليها صاحب المال من المدين . ولهذا حرّمها تحريماً حاسماً .

وحرمة القمار وتحريم الكسب القائم على أساسه جانب آخر من جوانب الشريعة التي تبرهن على موقفهاالسلبي من عنصر المخاطرة . لأن الكسب الناتج عن المقامرة لا يقوم على أساس عمل من اعمال الانتفاع والاستثمار ، وإنما يرتكز على أساس المخاطرة وحدها ، فالفائز يحصل على الرهان لأنه غامر بماله وأقدم على دفع الرهان لخصمه ، إذا خسر الصفقة .

ويمكننا ان نضيف الى إلغاء القمار ، الغاء الشركة في الابدان أيضاً ، فقد نص كثير من الفقهاء على بطلانها ، كالمحقق الحلي في الشرائع وابن حزم في المحلى .

ويريدون بهذه الشركة ان يتفق اثنان او اكثر على ممارسة كل واحد منهم عمله الخاص ، والاشتراك فيما يحصلون عليه من مكاسب ، كما إذا قرر طبيبان ان يمارس كل واحد منهما عمله في عيادته ، ويحصل في نهاية الشهر مثلاً على نصف مجموع الاجور التي كسبها الطبيبان معاً خلال ذلك الشهر .

والغاء هذه الشركة يتفق مع الموقف السلبي العام للشريعة من عنصر

المخاطرة ، لأن الكسب فيها يقوم على أساس المخاطرة لا العمل . فالطبيبان في المثال المتقدم إنما يقدمان على هذا النوع من الشركة ، لأنهما لا يعلمان سلفاً كمية الاجور التي سوف يحصلان عليها . فكل واحد منهما يحتمل ان اجور صاحبه سوف تزيد على أجوره . كما يحتمل العكس ، ولهذا يقدم على الشركة موطناً نفسه على التنازل عن شيء من أجوره إذا زادت على اجور صاحبه في سبيل ان يحصل على شيء من اجور صاحبه في حالة تفوّق شريكه عليه . ونتيجة لذلك يكون من حق الطبيب الأقل دخلاً ان يحصل على جزء من كسب الطبيب الآخر وثمار عمله ، لأنه غامر في البدء وأقدم على دفع شيء من كسبه ، إذا اختلفت النتيجة . وهذا يعني ان كسب الطبيب الاقل دخلا ينبع من عنصر المخاطرة ، ولا يرتكز على عمل منفق . فالغاء الشريعة له وحكمها ببطلان شركة الابدان تؤكد مفهومها السلبي عن المخاطرة .

☐ ــــــــــــ ٢ - المبررات الرأسمالية للفائدة ونقدها

مر بنا قبل لحظة ان المخاطرة التي يقف منها الاسلام موقفاً سلبياً ، هي أحد المبررات التي استندت اليها الرأسمالية لتفسير الفائدة وحق الرأسمالي في فرضها على المدين .

وعرفنا أيضاً أن تبرير الفائدة بعنصر المخاطرة خطأ من الأساس في نظر الاسلام . لأنه لا يعتبر المخاطرة أساساً مشروعاً للكسب ، وإنما يربط الكسب بالعمل المباشر او المختزن .

والرأسمالية في تبريرها هذا للفائدة تتناسى دور الرهن في ضمان المال للدائن وازالة عنصر المخاطرة من عملية القرض ، فما رأيها في القروض المدعمة برهن وضمانات كافية ؟ .

ولم يقتصر المفكرون الرأسماليون على ربط الفائدة بعنصر المخاطرة وتفسيرها في هذا الضوء ، بل قدموا لها عدة تفسيرات لتبريرها من الناحية المذهبية .

فقد قال بعض المفكرين الرأسماليين ، أن الفائدة يدفعها المدين الى الرأسمالي تعويضاً له عن حرمانه من الانتفاع بالمال المسلف ، ومكافأة له على انتظاره طيلة المدة المتفق عليها ، أو أجرة يتقاضاها الرأسمالي نظير انتفاع المدين بالمال الذي اقترضه منه ، كالأجرة التي يحصل عليها مالك الدار من المستأجر لقاء انتفاعه بسكناها .

ونحن ندرك في ضوء النظرية الاسلامية ـ كما حددناها ـ التناقض بين هذه المحاولة وطريقة التفكير الاسلامي في التوزيع . لأننا عرفنا ان الاسلام لا يعترف بالكسب تحت اسم الاجر او المكافأة الا على أساس انفاق عمل مباشر او مختزن . وليس للرأسمالي عمل مباشر او مختزن ينفقه ويمتصه المقترض ليدفع إليه أجرة ذلك ، ما دام المال المقترض سوف يعود الى الرأسمالي ، دون ان يتفتت او يستهلك منه شيء ، فلا مبرر اسلامياً للاعتراف بالفائدة ، لأن الكسب بدون عمل منفق يتعارض مع تصورات الاسلام عن العدالة .

وهناك من يبرر الفائدة بوصفها تعبيراً عن حق الرأسمالي في شيء من الارباح ، التي جناها المقترض عن طريق ما قدم اليه من مال .

وهذا القول لا موضع له في القروض التي ينفقها المدين على حاجاته الشخصية ، ولا يربح بسببها شيئاً ، وإنما يبرهن على جواز حصول الرأسمالي على شيء من الأرباح حين يدفع المال الى من يتجر به ويستثمره . وفي هذه الحالة يقر الاسلام حق الرأسمالي في ذلك ، ولكن هذا الحق يعني اشتراك صاحب المال والعامل في الأرباح ، وربط حق الرأسمالي بنتائج العملية . وهو معنى المضاربة في الاسلام التي يتحمل فيها الرأسمالي الخسارة وحدها ، ويشارك العامل في الأرباح ، إذا حصلت بنسبة مئوية يتفقان عليها في العقد .

وهذا يختلف بصورة جوهرية عن الفائدة بمفهومها الرأسمالي التي تضمن له اجراً ثابتاً منفصلاً عن نتائج العملية التجارية .

وجاءت الرأسمالية اخيراً على يد بعض رجالاتها بأقوى مبرراتها للفائدة ، إذ فسرتها بوصفها تعبيراً عن الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وقيمة سلع

المستقبـل ، اعتقاداً منهـا بأن للزمن دوراً إيجـابيـاً في تكـوين القيمـة ، فـالقيمـة التبادلية لـديناز اليـوم أكبر من القيمـة التبادليـة لدينـار المستقبل ، فـإذا أقرضت غيـرك ديناراً الى سنـة ، كان من حقـك في نهاية السنـة ان تحصل عـلى اكثر من دينار ، لتسترد بذلك ما يساوي القيمـة التبادليـة للدينار الـذي أقرضتـه ، وكلما بعد ميعاد الـوفاء ازدادت الفـائدة التي يستحقهـا الرأسمـالي تبعاً لازديـاد الفرق بين قيمة الحاضر وقيمة المستقبل ، بامتداد الفاصل الزمني بينهما وابتعاده .

والفكرة في هذا التبرير الرأسمالي ، تقـوم على أسـاس خاطيء . وهـو ربط تـوزيع مـا بعد الانتـاج بنظريـة القيمة . فـإن نظريـة توزيـع ما بعـد الانتاج في الإسـلام منفصلة عن نظريـة القيمـة . ولهـذا رأينـا ان كثيـراً من العنـاصر التي تـدخل في تكـوين القيمة التبـادلية للسلعـة المنتجـة ، ليس لهـا نصيب من تلك السلعة في التوزيع الاسلامي ، وإنما لها أجـور تتقاضـاها من صـاحب السلعة ، نظير خدماتها له في عملية الانتاج .

فالتوزيع على الأفـراد في الاسلام لا يـرتكز عـلى أساس القيمـة التبادليـة ، لكي يمنـح كل عنصر من عنـاصر الانتـاج نصيبـاً من النـاتـج يتفق مـع دوره في تكوين القيمة التبادلية ، وإنما يرتبط تـوزيع الثـروة المنتجة في الإسـلام بمفاهيمـه المذهبية وتصوراته عن العدالة .

فـلا يجب من وجهة نـظر الإسـلام ان يـدفـع الى الـرأسمـالي فـائـدة عـلى القرض حتى إذا صح ان سلع الحـاضر أكبر قيمـة من سلع المستقبل ، لأن هـذا لا يكفي مذهبياً لتبرير الفائدة الـربويـة التي تعبر عن الفـارق بين القيمتـين ، ما لم تتفق الفائدة مع التصورات التي يتبناها المذهب عن العدالة .

وقـد عرفنـا سابقـاً ان الإسلام لا يقـر من الناحيـة المذهبيـة كسباً لا يبـرره انفـاق عمـل مبـاشر او مختـزن . والفـائـدة من هـذا القبيـل لأنها تبعـاً للتفسـير الـرأسمـالي الأخـير نتيجـة لعـامـل الـزمن وحـده دون عمــل منفق . فمن حق المـذهب ان يمنع الـرأسمالي عن استغـلال الزمن في الحصـول على كسب ربـوي حتى لو اعترف المذهب بدور إيجابي لعامل الزمن في تكوين القيمة .

وهكذا نعرف ان ربط عدالة التوزيع بنظرية القيمة خطأ ، وهذا الخطأ يعبر عن عدم التمييز بين البحث المذهبي والبحث العلمي .

☐ ـــــــــــــ ٣ ـ التحديد من سيطرة المالك على الانتفاع

في الإسلام تحديدات متعددة لسيطرة المالك على التصرف في ماله وهذه التحديدات تختلف مصادرها النظرية ، فبعضها نابع عن نظرية توزيع ما قبل الانتاج ، كالتحديد الزمني لسيطرة المالك على ماله بامتداد حياته ، ومنعه عن تقرير مصير الثروة التي يملكها بعد وفاته ، كما سبق في بحوث تلك النظرية .

وبعض تلك التحديدات ، نتيجة لنظرية توزيع ما بعد الانتاج ، كالتحديد من سيطرة الرأسمالي على رأس المال الذي يملكه ، بمنعه من الاكتساب به على أساس ربوي ، وعدم السماح له بقروض الفائدة ، فإن هذا التحديد قد نشأ نتيجة لنظرية توزيع ما بعد الإنتاج ، التي اشتملت على ربط الكسب بالعمل المنفق ـ المباشر او المختزن ـ كما رأينا قبل قليل .

وهناك تحديدات في الاقتصاد الاسلامي ، ترتبط بالمفهوم الديني والخلقي عن الملكية الخاصة ، فإن حق الفرد في التملك ينظر اليه دينياً وخلقياً بوصفه نتيجة لعضوية الفرد في الجماعة التي أعد الله الطبيعة وثرواتها لها وفي خدمتها ، فلا يجوز ان تنتقض الملكية الخاصة على أساسها ، وتصبح عاملا من عوامل الاضرار بالجماعة وسوء حالها ، لأنها بذلك تخرج عن وصفها مظهراً من مظاهر انتفاع الجماعة ، وحقاً للفرد بوصفه عضواً في الجماعة التي أعدت ثروات الكون لانتفاعها ، فمن الطبيعي على هذا الأساس ان تحدد سيطرة المالك على التصرف في ماله ، بعدم استغلالها فيما يضر الآخرين ويسيء الى الجماعة .

وعلى العكس من ذلك حق الملكية على أساس رأسمالي ، فإنه لا ينظر اليه بوصفه مظهراً من مظاهر انتفاع الجماعة ، وإنما يعبر رأسمالياً عن حق الفرد في أكبر نصيب ممكن من الحرية في جميع المجالات ، فمن الطبيعي ان لا يحدد إلا بحرية الآخرين ، فللفرد ان يستغل امواله كيف يشاء ما لم يسلب

الآخرين حريتهم الشكلية(١) .

فإذا كنت تملك مثلاً مشروعاً ضخماً ، فبإمكانك على أساس المفهوم الرأسمالي عن الملكية الخاصة ان تتبع في مشروعك مختلف الاساليب التي تتيح لك القضاء على المشاريع الصغيرة ، والقذف بها خارج نطاق السوق ، بشكل يؤدي الى دمارها وضرر اصحابها ، لأن ذلك لا يتعارض مع حريتهم الشكلية التي تحرص الرأسمالية على توفيرها للجميع(٢) .

وقد جاء المبدأ التشريعي الذي يحدد إسلامياً تصرفات المالك في ماله

---

(١) لتوضيح معنى الحرية الشكلية والحرية الحقيقية راجع ص ٢٥٩ من اقتصادنا الكتاب الأول .

(٢) تصرف المالك في ماله بشكل يؤدي الى الاضرار بالآخرين على نوعين :

أحدهما : التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً ، بانقاص شيء من امواله ، كما إذا حفرت في أرض لك حفيرة تؤدي الى انهدام دار مجاورة لفرد آخر .

والآخر : التصرف المضر بشكل غير مباشر الذي يؤدي الى سوء حال الآخرين ، دون ان ينقص فعلا شيئاً من اموالهم ، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة ، فان هذه الأساليب لا تفقد صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلا ، وإنما قد تضطره الى تصريفها بأرخص الأثمان والانسحاب من الميدان والعجز عن مواصلة العمل .

اما النوع الأول فهو يندرج في القاعدة الاسلامية العامة (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف .

وأما النوع الثاني فاندراجه في تلك القاعدة العامة يرتبط بتحديد مفهوم القاعدة عن الضرر. فإذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النفس ـ كما يرى كثير من الفقهاء ـ فلا يندرج هذا النوع في القاعدة ، لأنه ليس اضراراً بهذا المعنى . وإذا كان الضرر بمعنى سوء الحال كما جاء في كتب اللغة فهو مفهوم اوسع من النقص المالي المباشر ، ويمكن على هذا الأساس ادراج النوع الثاني في هذا المفهوم ، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله ، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة ، لأنها جميعاً تؤدي الى سوء حال الآخرين ومرد سوء الحال الى النقص أيضاً كما أوضحناه في بحوثنا الاصولية ودللنا على شمول القاعدة له .

بعدم إضرار الآخرين في مجموعة من الروايات والأحاديث نذكر منها ما يلي :

١ ـ جاء في عدة روايات أن سمرة بن جندب كان له عذق ، وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار ، فكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير إذن من الانصاري . فقال الانصاري : يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليه ، فإذا دخلت فاستأذن . فقال : لا أستأذن في طريق ، وهو طريقي الى عذقي . فشكاه الانصاري الى رسول الله (ص) . فأرسل اليه رسول الله فأتاه فقال : إن فلاناً قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى أهله بغير إذن ، فاستأذن عليه إذا أردت ان تدخل . فقال : يا رسول الله استأذن في طريقي الى عذقي ؟! فقال له النبي (ص) : خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا . فقال : لا . . . فقال له رسول الله (ص) إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ، ثم امر بها رسول الله فقلعت ورمى بها اليه[1] .

٢ ـ وعن الصادق (ع) ان رسول الله قضى بين أهل المدينة في مشارب النخل : أنه لا يمنع نفع الشيء . وقضى بين أهل البادية : أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء ، وقال لا ضرر ولا ضرار[2] .

وروى الشافعي بسنده الى أبي هريرة ان رسول الله (ص) قال : من منع فضول الماء ليمنع به الكلأ منعه الله فضل رحمته يوم القيامة . وعلق على الحديث قائلاً : (ففي هذا الحديث ما دل على انه ليس لأحد ان يمنع فضل مائه وإنما يمنع فضل رحمة الله بمعصية الله فلما كان منع فضل الماء معصية لم يكن لأحد منع فضل الماء)[3] .

٣ ـ وعن الصادق (ع) أيضاً انه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين جاره سقط عنه فامتنع من بنائه . قال ليس يجبر على ذلك ، إلا ان

---

(١) الكافي لثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني جـ ٥ ص ٢٩٤ .

(٢) الكافي للكليني جـ ٥ ص ٢٩٣ .

(٣) الام للامام محمد بن ادريس الشافعي جـ ٤ ص ٤٩

يكـون وجب ذلك لصـاحب الدار الأخـرى بحق ، أو شـرط في أصـل الملك .
ولكن يقال لصاحب المنـزل : اشتر عـلى نفسك في حقـك إن شئت ، قيل لـه :
فان كان الجدار لم يسقط ، ولكنه هدمه أو أراد هدمه اضراراً بجاره بغير حاجة
منه الى هدمه ؟ قال لا يتـرك وذلك أن رسول الله قـال : لا ضرر ولا ضـرار وإن
هدمه كلفه أن يبنيه .

٤ ـ وفي مسنـد الامام احمـد عن عبادة أنـه قال : ان رسـول الله قضى : ان
لا ضرر ولا ضرار. وقضى: أنـه ليس لعرق ظـالم حق ، وقضى بين أهـل المدينـة
في النخل : لا يمنع نفـع بئر . وقضى بـين أهل البـادية : أنـه لا يمنع فضـل ماء
ليمنع فضل الكلاء .

نظرية الإنتاج



صلة المذهب بالإنتاج

عملية الإنتاج لها جانبان :

احدهما : الجانب الموضوعي المتمثل في الوسيلة التي تستخدم ، والطبيعة التي تمارس ، والعمل الذي ينفق خلال الانتاج .

والآخر : الجانب الذاتي الذي يتمثل في الدافع النفسي ، والغاية التي تستهدف من تلك العملية ، وتقييم العملية تبعاً للتصورات المتبناة عن العدالة .

والجانب الموضوعي من العملية هو الموضوع الذي يدرسه علم الإقتصاد بمفرده ، او بالمساهمة مع العلوم الطبيعية ، لاكتشاف القوانين العامة التي تسيطر على الوسيلة والطبيعة لكي يتاح للانسان التحكم في تلك القوانين بعد اكتشافها ، وتنظيم الجانب الموضوعي لعملية الانتاج تنظيماً أفضل وأكثر نجاحاً .

فعلم الاقتصاد يكشف مثلاً عن قانون الغلة المتناقصة في الزراعة القائل : ان زيادة وحدات إضافية من العمل ورأس المال بنسبة معينة ، تقابلها زيادة في النتائج بنسبة أقل ، ويستمر هذا التفاوت بين نسبة زيادة الوحدات ونسبة زيادة النتائج ، وبالتالي تستمر زيادة الغلة في التناقص حتى تتعادل زيادة الغلة مع نسبة زيادة وحدات العمل ورأس المال ، وحينذاك لا تكون ثمة مصلحة للزارع في أن يزيد في الانفاق على الأرض من جديد . وهذا القانون يلقي

ضوءاً على العملية وباكتشاف المنتج له يستطيع ان يتفادى التبذير بالعمل ورأس المال ويحدد عناصر الانتاج تحديداً يكفل له اكبر قدر ممكن من الناتج .

ونظير هذا القانون الحقيقة القائلة : ان تقسيم العمل يؤدي الى تحسين الإنتاج ووفرته . فانها حقيقة موضوعية من حق العلم الكشف عنها ، ووضعها في خدمة المنتجين ، للاستفادة منها في تحسين الانتاج وتنميته .

فوظيفة علم الاقتصاد التي يؤديها الى الإنتاج ، هي اكتشاف تلك القوانين التي يتاح للمنتج عن طريق معرفتها ، تنظيم الجانب الموضوعي لعملية الانتاج بالشكل الذي يؤدي الى نتيجة أضخم وإنتاج أوفر وأجود .

وفي هذا المجال ليس للمذهب الاقتصادي مهما كان نوعه ، اي دور إيجابي . لأن الكشف عن القوانين العامة والعلائق الموضوعية بين الظواهر الكونية او الاجتماعية من وظيفة العلم ، ولا يدخل في صلاحيات المذهب إطلاقاً . ولهذا كان لمجتمعات مختلفة في مذاهبها الاقتصادية ، ان تلتقي على الصعيد العلمي وتتفق على استخدام معطيات علم الإقتصاد وسائر العلوم والاسترشاد بها في مجالات الانتاج .

وإنما يظهر الدور الايجابي للمذهب في الجانب الذاتي من عملية الانتاج ففي هذا الجانب ينعكس التناقض المذهبي بين المجتمعات التي تختلف في مذاهبها الاقتصادية . فلكل مجتمع وجهة نظره الخاصة الى عملية الانتاج ، وتقييمه لتلك العملية على أساس تصوراته العامة ، وطريقته المذهبية ، في تحديد الدوافع وإعطاء المثل العليا للحياة .

فلماذا ننتج ؟ وإلى أي مدى ؟ وما هي الغايات التي يجب ان تستهدف من وراء الانتاج ؟ وما هو نوع السلعة المنتجة ؟ وهل هناك قوة مركزية تشرف على الانتاج وتخطيطه ؟ . هذه هي الأسئلة التي يجيب عليها المذهب الاقتصادي .

تنمية الانتاج

قد تكون النقطة الوحيدة التي تتفق عليها المذاهب الاسلامية والرأسمالية والماركسية جميعاً على الصعيد المذهبي ، هي تنمية الانتاج ، والاستفادة من الطبيعة الى أقصى حد ضمن الإطار العام للمذهب .

فكل هذه المذاهب تجمع على أهمية هذا الهدف وضرورة تحقيقه بجميع الأساليب والطرق التي تنسجم مع الإطار العام للمذهب ، كما أنها ترفض ما لا يتفق مع إطارها المذهبي ، نتيجة للترابط العضوي في المذهب الواحد . فإن مبدأ تنمية الانتاج والاستمتاع بالطبيعة الى أقصى حد ، هو جزء من كل فيتفاعل في كل مذهب مع بقية الاجزاء . ويتكيف وفقاً لموقعه من المركب وعلاقاته مع سائر الاجزاء . فالرأسمالية ترفض مثلا من الاساليب في تنمية الانتاج وزيادة الثروة ما يتعارض مع مبدأ الحرية الاقتصادية ، والاسلام يرفض من تلك الأساليب ما لا يتفق مع نظرياته في التوزيع ومثله في العدالة ، واما الماركسية فهي تؤمن بأن المذهب لا يتعارض مع تنمية الانتاج ، بل يسير معها في خط واحد تبعاً لنظرتها عن الترابط الحتمي بين علاقات الانتاج وشكل التوزيع كما سيأتي .

وعلى أي حال ، فسوف ننطلق في دراسة النظرية الاسلامية للانتاج ، من مبدأ تنمية الانتاج الذي آمن به الاسلام ، وفرض على المجتمع الإسلامي السير وفقاً له ، وجعل تنمية الثروة والاستمتاع بالطبيعة الى اقصى حد ممكن مذهبياً هدفاً للمجتمع ، يضع في ضوئه سياسته الاقتصادية ، التي يحددها الاطار المذهبي العام من ناحية ، والظروف والشروط الموضوعية للمجتمع من

ناحية اخرى ، وتمارس الدولة تنفيذها ضمن تلك الحدود .

ومبدأ تنمية الانتاج هذا يمكننا ان نلمحه بوضوح من خلال التطبيق في عهد الدولة الاسلامية ، وفي التعليمات الاسلامية الرسمية التي لا يزال التاريخ يحتفظ بشيء منها حتى الآن ، فمن تلك التعليمات البرنامج الذي وضعه أمير المؤمنين علي (ع) لواليه على مصر محمد بن أبي بكر ، وأمره بالسير عليه وتطبيقه . ففي امالي الشيخ الطوسي ان امير المؤمنين لما ولّى محمد ابن أبي بكر مصر ، كتب له كتاباً وامره ان يقرأه على أهل مصر ، وأن يعمل بما احتواه وقد كتب الامام في هذا الكتاب يقول :

(يا عباد الله إن المتقين حازوا عاجل الخير وآجله ، شاركوا اهل الدنيا في دنياهم ، ولم يشاركهم اهل الدنيا في آخرتهم أباح لهم الله الدنيا ما كفاهم به وأغناهم ، قال الله عز وجل : ﴿ **من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً يوم القيامة ؟ كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون** ﴾ سكنوا الدنيا بأفضل ما سُكنت ، وأكلوها بأفضل ما أكلت ، وشاركوا اهل الدنيا في دنياهم فأكلوا معهم من طيبات ما يأكلون ، وشربوا من طيبات ما يشربون ، ولبسوا من أفضل ما يلبسون ، وسكنوا من أفضل ما يسكنون ، وركبوا من أفضل ما يركبون ، أصابوا لذة الدنيا مع اهل الدنيا ، وهم غداً جيران الله يتمنون عليه فيعطيهم ما يتمنون ، لا ترد لهم دعوة ، ولا ينقص لهم نصيب من اللذة ، فإلى هذا يا عباد الله يشتاق من كان له عقل ، ويعمل له بتقوى الله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله) .

وهذا الكتاب التاريخي الرائع ، لم يكن قصة يتحدث فيها الامام عن واقع المتقين على وجه الأرض ، او واقعهم في التاريخ ، وإنما كان يستهدف التعبير عن نظرية المتقين في الحياة ، والمثل الذي يجب ان يحققه مجتمع المتقين على هذه الأرض ، ولذا امر بتطبيق ما في الكتاب ، ورسم سياسته في ضوء ما جاء فيه من وصايا وتعليمات ، فالكتاب إذن واضح كل الوضوح ، في ان اليسر المادي الذي يحققه نمو الانتاج واستثمار الطبيعة الى اقصى حد ، هدف

يسعى اليه مجتمع المتقين ، وتفرضه النظرية التي يتبناها هذا المجتمع ويسير على ضوئها في الحياة .

والهدف في نفس الوقت مغلف بالاطار المذهبي ، ومحدد بحدود المذهب كما يقرره القرآن الكريم : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ .

فالنهي عن الاعتداء في مجال الانتفاع بالطبيعة واستثمارها تعبير بالطريقة القرآنية عن ذلك الإطار المذهبي العام .

□ ـــــــــــــ وسائل الاسلام في تنمية الانتاج :

والاسلام حين تبنى هذا المبدأ ووضع تنمية الثروة والاستمتاع بالطبيعة هدفاً للمجتمع الإسلامي ، جند كل إمكاناته المذهبية ، لتحقيق هذا الهدف وإيجاد المقومات والوسائل التي يتوقف عليها .

ووسائل تحقيق هذا الهدف على نوعين :

فهناك وسائل مذهبية ، من وظيفة المذهب الاجتماعي إيجادها وضمانها ، وهناك وسائل تطبيقية بحتة ، تمارسها الدولة التي تتبنى ذلك المذهب الاجتماعي ، برسم سياسة عملية تواكب الاتجاه المذهبي العام .

وقد وفر الاسلام الوسائل التي تدخل في نطاقه بوصفه مذهباً اجتماعياً ومركباً حضارياً شاملاً .

□ ـــــــــــــ أ ـ وسائل الاسلام من الناحية الفكرية :

فمن الناحية الفكرية حث الاسلام على العمل والانتاج ، وقيّمه بقيمة كبيرة ، وربط به كرامة الانسان وشأنه عند الله وحتى عقله . وبذلك خلق الأرضية البشرية الصالحة لدفع الانتاج وتنمية الثروة ، واعطى مقاييس خلقية وتقديرات معينة عن العمل والبطالة لم تكن معروفة من قبله وأصبح العمل في ضوء تلك المقاييس والتقديرات عبادة يثاب عليها المرء . . . وأصبح العامل في سبيل قوته أفضل عند الله من المتعبد الذي لا يعمل وصار الخمول او الترفع

عن العمل نقصاً في إنسانية الإنسان وسبباً في تفاهته .

ففي الحديث ان الامام جعفر سأل عن رجل فقيل : اصابته الحاجة ، وهو في البيت يعبد ربه ، واخوانه يقومون بمعيشته ، فقال عليه السلام : الذي يقوته أشد عبادة منه .

وعن الرسول الأعظم (ص) انه رفع يوماً يد عامل مكدود فقبّلها ، وقال : طلب الحلال فريضة على كل مسلم ومسلمة . ومن اكل من كد يده مر على الصراط كالبرق الخاطف . ومن اكل من كده يده نظر الله اليه بالرحمة ثم لا يعذبه أبداً . ومن اكل من كد يده حلالاً فتح له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء .

وفي رواية اخرى ان شخصاً مرّ بالامام محمد بن علي الباقر ، وهو يمارس العمل في ارض له ، ويجهد في ذلك حتى يتصابّ عرقاً : فقال له : أصلحك الله أرأيت لو جاء أجلك وأنت على هذه الحالة ، فأجابه الامام ، وهو يعبّر عن مفهوم العمل في الاسلام : لو جاءني الموت وأنا على هذه الحال جاءني وأنا في طاعة من طاعة الله عز وجل . . .

وكان رسول الله (ص) كما جاء في سيرته الشريفة يسأل عن الشخص إذا أعجبه مظهره ، فإن قيل له ليست له حرفة ولا عمل يمارسه ، سقط من عينه ، ويقول : إن المؤمن إذا لم تكن له حرفة يعيش بدينه .

وفي عدة أحاديث جعل العمل جزءاً من الايمان وقيل « إن اصلاح المال من الايمان » وقيل في حديث نبوي آخر : « ما من مسلم يزرع زرعاً او يغرس غرساً فيأكل منه الانسان أو دابته الا وكتب له به صدقة » .

وفي خبر عن الإمام جعفر انه قال لمعاذ - وهو احد اصحابه ممن كان قد اعتزل العمل - يا معاذ أضعفت عن التجارة او زهدت فيها ؟ فقال معاذ : ما ضعفت عنها ولا زهدت فيها ، عندي مال كثير ، وهو في يدي وليس لأحد عليّ شيء ، ولا أراني آكله حتى اموت . فقال له الامام : لا تتركها فان تركها مذهبة للعقل .

وفي محاورة اخرى رد الامام على من طلب منه الدعاء له بالرزق في دَعَة ، فقال له : لا أدعو لك أطلب كما أمرك الله عز وجل .

ويروى عن جماعة من الصحابة انهم اعتكفوا في بيوتهم وانصرفوا الى العبادة . عند نزول قوله تعالى ﴿ **ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب** ﴾ وقالوا قد كفانا . فأرسل اليهم النبي قائلاً : إن من فعل ذلك لم يستجب له ، عليكم بالطلب .

وكما قاوم الاسلام فكرة البطالة وحث على العمل ، كذلك قاوم فكرة تعطيل بعض ثروات الطبيعة ، وتجميد بعض الأموال ، وسحبها عن مجال الانتفاع والاستثمار ، ودفع الى توظيف اكبر قدر ممكن من قوى الطبيعة وثرواتها للانتاج وخدمة الانسان في مجالات الانتفاع والاستثمار ، واعتبر الاسلام فكرة التعطيل او اهمال بعض مصادر الطبيعة او ثرواتها ، لوناً من الجحود وكفراناً بالنعمة ، التي انعم الله تعالى بها على عباده .

قال الله تعالى : ﴿ **قل من حرَّم زينة الله التي اخرج لعباده ، والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا ، خالصةً يوم القيامة ، كذلك تفصِّل الآيات لقوم يعلمون . . .** ﴾ .

وقال يشجب اسطورة تحريم بعض الثروات الحيوانية : ﴿ **ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ، وأكثرهم لا يعقلون** ﴾ .

وقال وهو يهيب بالانسان الى استثمار مختلف المجالات ﴿ **وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولا ، فامشوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه واليه النشور** ﴾ .

وفضل الاسلام الانفاق الانتاجي ، على الانفاق الاستهلاكي ، حرصاً منه على تنمية الانتاج ، وزيادة الثروة كما جاء في النصوص المنقولة عن النبي (ص) والأئمة ، التي تنهى عن بيع العقار والدار ، وتبديد ثمن ذلك في الاستهلاك .

ب ـ وسائل الاسلام من الناحية التشريعية :

واما من الناحية التشريعية ، فقد جاءت تشريعات الاسلام في كثير من الحقول ، تتفق مع مبدأ تنمية الانتاج الذي يؤمن به الاقتصاد الاسلامي ، وتساعد على تطبيقه .

وفيما يلي نستعرض شيئاً من تلك التشريعات والاحكام :

١ ـ حكم الاسلام بانتزاع الأرض من صاحبها ، إذا عطلها وأهملها حتى خربت ، وامتنع عن اعمارها ، وعلى هذا الأساس يستولي ولي الأمر في هذه الحالة على الأرض ، ويستثمرها بالأسلوب الذي يختاره ، لأن الأرض لا يجوز ان يعطل دورها الايجابي في الإنتاج ، بل يجب ان تظل دائماً عاملاً قوياً يساهم في رخاء الانسان ، ويسر الحياة ، فاذا حال الحق الخاص دون قيامها بهذا الدور ، الغي هذا الحق وكيفت بالشكل الذي يتيح لها الانتاج[1] .

٢ ـ منع الاسلام عن الحمى وهو : السيطرة على مساحة الأرض الغامرة وحمايتها بالقوة دون ممارسة عمل في احيائها واستثمارها ، وربط الحق في الأرض بعملية الاحياء وما اليها دون أعمال القوة التي لا شأن لها في الانتاج وفي استثمار الأرض لصالح الانسان[2] .

٣ ـ لم يعط الاسلام للافراد الذين يبدأون عملية احياء المصادر الطبيعية الحق في تجميد تلك المصادر وتعطيل العمل لاحيائها ، ولم يسمح لهم بالاحتفاظ بها في حالة توقفهم عن مواصلة العمل في هذا السبيل . لأن استمرار سيطرتهم عليها في هذه الحالة يؤدي الى حرمان الانتاج من طاقات تلك المصادر وامكاناتها .

ولهذا كلف ولي الأمر في الاسلام بانتزاع المصادر من اصحابها ، إذا اوقفوا اعمالهم في احيائها ، ولم يمكن اغراؤهم بمواصلة العمل فيها .

---

(١) و (٢) لاحظ البناء العلوي لنظرية توزيع ما قبل الانتاج .

٤ ـ لم يسمح الإسلام لولي الأمر بإقطاع الفرد شيئاً من مصادر الطبيعة إلا بالقدر الذي يتمكن الفرد من استثماره والعمل فيه[١] ، لأن اقطاع ما يزيد على قدرته يبدد ثروات الطبيعة وإمكاناتها الإنتاجية .

٥ ـ حرّم الإسلام الكسب بدون عمل ، عن طريق استئجار الفرد أرضاً بأجرة وإيجارها بأجرة اكبر للحصول على التفاوت بين الأجرتين وما يشابه ذلك من الفروض التي تحدثنا عنها سابقاً .

ومن الواضح ان إلغاء دور هذاالوسيط بين مالك الأرض. والفلاح المباشر لزراعتها ، يوفر على الإنتاج ، لأن هذا الوسيط لا يقوم بأي دور إيجابي للانتاج ، وإنما يعيش على حساب الإنتاج بدون خدمة يقدمها اليه .

٦ ـ حرّم الاسلام الفائدة ، وألغى رأس المال الربوي ، وبذلك ضمن تحول رأس المال هذا في المجتمع الاسلامي الى رأس مال منتج يساهم في المشاريع الصناعية والتجارية .

وهذا التحول يحقق مكسبين للانتاج :

أحدهما القضاء على التناقض المرير بين مصالح التجارة ، والصناعة ، ومصالح رأس المال الربوي ، فإن الرأسماليين في المجتمعات التي تؤمن بالفائدة ، ينتظرون دائماً فرصتهم الذهبية حين تشتد حاجة رجال الأعمال في التجارة والصناعة الى المال ، ويزيد طلبهم عليه لكي يرفعوا سعر الفائدة ويمسكوا بأموالهم طلباً لأعلى سعر ممكن لها .

وأما حين ينخفض الطلب على المال من رجال الاعمال وتقل حاجتهم اليه ، ويهبط تبعاً لذلك سعر الفائدة ، فسوف نجد الرأسماليين وهم يعرضون اموالهم بكل سخاء وبأزهد الأجور ، ومن الواضح ان الغاء الفائدة يضع حداً لهذا التناقض، الذي تعيشه طبقة المرابين ، وطبقة التجار في المجتمع الرأسمالي ، لأن إلغاء الفائدة سوف يؤدي بطبيعة الحال الى تحويل الرأسماليين

---

(١) لاحظ في ذلك نفس البناء المتقدم .

الـذين كانـوا يقرضـون اموالهم بفـائدة ، الى مضـاربين يسـاهمـون في مشـاريـع صناعية ، وتجارية ، على أساس الاشتـراك في الأرباح ، وبـذلك يتحـدد الموقف ويصبح رأس المـال في خـدمـة التجـارة والصنـاعـة يلبي حـاجـاتها ويـواكب نشاطها .

والمكسب الآخـر لـلانتـاج ، هـو ان تلك الأمـوال التي حـولت الى ميـادين الصناعة والتجارة ، سوف تستخدم بعزم وطمـأنينة في مشـاريع ضخمـة وأعمال طـويلة الأمد ، لأن صـاحب المال سـوف لن يبقى امامـه بعد إلغـاء الفائـدة إلا امل الربح ، وهو يحركه نحـو اقتحام تلك المشـاريع الضخمـة المغريـة بأربـاحها ونتائجها خلافاً لحاله في مجتمع يسيطر عليه نظام الفـائدة ، فـانه يفضـل أقراض المال بفائدة على توظيفه في تلك المشـاريع ، لأن الفـائدة مضمـونة عـلى أي حال وسـوف يفضل أيضـاً ان يقرض المـال لأجل قصـير ، ويتحـاشى الأقـراض لمـدة طويلة لئلا يفوته شيء من سعـر الفائـدة ، إذا ارتفع في المستقبـل البعيد سعـرها وبذلك سوف يضطر المقترضون مـا دام اجل الـوفاء قـريباً الى استخـدام اموالهم في مشاريع قصيرة الأمد ، ليكـون في إمكانهم إعـادة المبلغ في الوقت المحـدد مع الفائدة المتفق عليها الى الرأسمـالي الدائن . وعـلاوة على هذا فان رجـال الأعمال في ظـل نظام الفـائدة ، سـوف لن يقدمـوا على اقتـراض المال من الـرأسماليـين وتوظيفه في مشروع تجاري او صناعي ، ما لم تبـرهن الظروف عـلى ان بإمكـانهم الحصول على ربح يزيـد عن الفائـدة التي يتقاضـاها الـرأسمالي ، وهـذا يعيقهم عن ممـارسة كثـير من ألوان النشـاط في كثير من الـظروف ، كـما يجمـد المـال في جيوب الرأسمـاليين ويحـرمه من المسـاهمة في الحقـل الإقتصادي ، ولا يسمـح له بـأي لون من ألـوان الإنفاق الانتـاجي او الاستهلاكي ، الأمـر الـذي يؤدي الى عدم إمكان تصريف كل المنتجات ، وكساد السـوق ، وظهور الأزمـات وتزلـزل الحياة الإقتصاديـة ، وأما عنـد إلغاء الفـائدة ، وتحـول الرأسمـاليين المـرابين الى تجار مساهمـين مباشـرة في مختلف المشاريـع التجاريـة والصناعيـة ، فانهم سـوف يجـدون من مصلحتهم الاكتفـاء بقـدر أقـل من الـربـح لأنهم لن يضـطروا الى تسليم جـزء منه بـاسم فـوائـد ، وسـوف يجـدون من مصلحتهم ايضـاً تـوظيف

الفـائض عن حاجتهم من الأربـاح في مشاريـع الإنتاج والتجـارة ، وبذلـك يتم انفاق الناتج كله انفاقاً استهلاكياً وإنتاجياً ، بدلاً من تجميد جزء منه في جيوب المرابين بـالرغم من حـاجة التجـارة والصناعـة اليه ، وتـوقف تصريف جـزء من المنتجات على انفاقه .

٧ ـ حرم الإسلام بعض الأعمال العقيمة من الناحية الإنتاجية ، كـالمقامـرة والسحر والشعوذة ، ولم يسمح بالاكتسـاب عن طريق اعمـال من هذا القبيـل ، بأخذ اجرة على القيام بها ﴿ **لا تـأكلوا اموالكم بينكم بـالباطـل** ﴾ . فان هـذه الأعمـال تبديـد للطاقات الصـالحة المنتجـة في الانسان ، والأجـور البـاطلة التي تدفع لأصحابها هدر لتلك الأموال التي كـان بالامكـان تحويلهـا الى عامـل تنمية وإنتـاج . ونظرة شـاملة في التـاريـخ والـواقـع المعـاش ، يكشف لنـا عن مـدى التبـذير الـذي ينتج عن هـذا النـوع من الاعمـال والاكتسـاب بهـا ، وفـداحـة الخسـارة التي يمنى بها الانتـاج ، وكل الأهـداف الصالحـة ، بسبب تبـديـد تلك الطاقات والجهود والاموال .

٨ ـ منـع الاسـلام من اكتنـاز النقـود ، وسحبهـا عن مجـال التـداول وتجميـدها ، وذلـك عن طريق فـرض ضريبـة على مـا يكنز من النقـود الذهبيـة والفضية ، التي كانت الـدولة الاسـلامية تجـري على أسـاسها ، وهي : ضـريبة الزكاة التي تستنفد المال المدخر على مر الـزمن لأنها تتكرر في كـل عام ، وتقـطع كل مرة ربع العشر من المال المـدخر ، ولا تتـركه الضـريبة حتى تنخفض بـه الى عشرين ديناراً . ولأجـل هذا تعتبـر الزكـاة مصادرة تـدريجية للمـال الذي يكنـز ويجمـد عن العمل ، وبـالقضاء عـلى الاكتناز هـذا ، تنـدفـع جميـع الأمـوال الى حقول النشاط الاقتصادي وتمارس دوراً إيجـابياً في الحيـاة الاقتصاديـة ، وبذلـك يكسب الانتاج كثيراً من تلك الأمـوال التي كانت تؤثـر بطبيعتهـا ، لولا ضـريبة المـال المكتنز ، ان تختفي في جيـوب اصحابهـا بـدلا عن المسـاهمـة في المشـاريـع الصناعية والزراعية وما اليها .

والـواقع ان منـع الإسلام من اكتنـاز النقود ليس مجـرد ظاهـرة عـرضيـة في التشريع الإسـلامي ، بل إنـه يعبر عن احـد اوجه الخـلاف الخطير بـين المذهب

الاسلامي والمذهب الرأسمالي ، ويعكس الطريقة التي استطاع الاسلام بها ان يتخلص من مشاكل الرأسمالية الناجمة عن شذوذ الدور الرأسمالي للنقد الذي يؤدي الى اخطر المضاعفات ، ويهدد حركة الانتاج ويعصف بالمجتمع الرأسمالي باستمرار .

ولكي يتضح الخلاف الخطير بين المذهبين ، في هذه النقطة ، يجب ان نميز بين الدور الأصيل للنقد والدور الطاريء الذي يمارسه في ظل الرأسمالية ، وندرك اختلاف هذين الدورين في نتائجهما وآثارهما على حركة الانتاج وغيرها .

فالنقد بطبيعته أداة للتبادل ، وقد استخدمه الإنسان في المبادلة تفادياً من مشاكل المقايضة ، التي كانت تتولد عن مبادلة المنتجات بشكل مباشر . فقد وجد المنتجون الأوائل بعد تقسيم العمل ، وإقامة حياتهم على أساس المبادلة ، ان من الصعب عليهم تبادل منتوجاتهم مباشرة ، لأن منتج الحنطة إذا احتاج في حياته الى صوف ، فلا يستطيع الحصول عليه من منتج الصوف في مقابل الحنطة ، إلا إذا كان صاحب الصوف بدوره محتاجاً الى حنطة . والراعي إذا أراد الحصول على حاجته اليومية من الحنطة ، فسوف لن يقدر على ذلك عن طريق المقايضة ، لأن الغنم الذي يرعاه تزيد قيمته على قيمة الحنطة التي يود الحصول عليها لحاجته اليومية ، ولا يمكنه تجزئة الغنم لأجل ذلك . وإضافة الى هذا فان المبادلة المباشرة للمنتجات ، كانت تواجه صعوبة تقدير قيم الأشياء المعدة للمبادلة . إذ كان لا بد لمعرفة قيمة السلعة من مقارنتها بجميع السلع الأخرى ، حتى تعرف قيمتها بالنسبةاليها جميعاً (راجع الكتاب الأول من اقتصادنا ص ٣٤٨) فكان اختراع النقد علاجاً لهذه المشاكل كلها . إذ قام بدور المقياس العام للقيمة من ناحية ، وأصبح أداة للمبادلة من ناحية اخرى ، فهو من الناحية الأولى يستخدم كمحدد لقيم الأشياء ، فبمقارنة سائر السلع بالسلعة التي انتجت لتكون نقداً تحدد قيمتها . ومن الناحية الثانية يستعمل النقد وسيلة للتداول ، فبعد ان كان التداول يقوم على أساس المقايضة ، وبيع حنطة بصوف ، جاءت النقود فحوّلت عملية البيع هذه الى

عمليتين وهما البيع والشراء ، فصاحب الحنطة يبيع الحنطة بمئة درهم ، ثم يمارس عملية اخرى ، فيشتري بهذا النقد حاجته من الصوف . وبهذا قامت مبادلتان مقام المبادلة المباشرة بين المنتجات ، وزالت بسبب ذلك كل الصعوبات التي كانت تنجم عن نظام المقايضة .

وهكذا نعرف ان الدور الأصيل الذي وجد النقد ليمارسه ، هو دور المقياس العام للقيمة ، والأداة العامة في التداول .

ولكن النقد بعد ذلك لم يقتصر على أداء دوره ، وممارسة وظيفته في التغلب على صعوبات المقايضة ومشاكلها ، بل استخدم للقيام بدور آخر طارىء لا يمت الى التغلب على تلك الصعاب والمشاكل بصلة ، وهو دور الاكتناز والادخار . وذلك ان دخول النقد في مجال التداول ، حوّل العملية الواحدة ـ بيع الحنطة بصوف ـ الى عمليتين ، وأصبح منتج الحنطة يبيع منتوجه ثم يشتري الصوف ، بعد ان كان يبيع الحنطة ويشتري الصوف في مبادلة واحدة وهذا الفصل بين عمليتي بيع الحنطة وشراء الصوف ، أتاح لبائع الحنطة ان يؤجل شراء الصوف ، بل جعل في ميسوره ان يبيع الحنطة لا لشيء إلا لرغبته في تحويل الحنطة الى نقد ، والاحتفاظ بالنقد الى وقت الحاجة . فنشأ عن ذلك دور النقد بوصفه أداة لاكتناز المال وادخاره .

وقد لعب هذا الدور الطارىء للنقد كأداة للاكتناز ، أخطر لعبة في ظل الرأسمالية التي شجعت الادخار ، وجعلت من الفائدة اكبر قوة للاغراء بذلك ، فأدى هذا الى اختلال التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي لمجموع السلع الإنتاجية والاستهلاكية ، بينما كان هذا التوازن مضموناً في عهد المقايضة التي تقوم على أساس المبادلة المباشرة بين المنتجات ، لأن المنتج في تلك العهود لم يكن ينتج الا ليستهلك ما ينتجه ، او يستبدله بسلعة اخرى يستهلكها ، فالسلعة التي تنتج تضمن دائماً طلباً بقدرها فيتساوى الإنتاج والاستهلاك ، او العرض الكلي مع مجموع الطلب . واما في عصر النقد ، بعد انفصال عملية الشراء عن البيع ، فليس من الضروري للمنتج ان يكون لديه طلب يساوي السلعة التي ينتجها ، إذ قد ينتج بقصد ان يبيع ويحصل

على نقد ليضيفه الى ما ادخره من نقود ، لا ليشتري به سلعة من منتج آخر فيوجد في هذه الحال عرض لا يقابله طلب ، ويختل لأجل ذلك التوازن بين العرض العام والطلب العام ، ويتعمق هذا الاختلال بقدر ما تبرز إرادة الاكتناز وتتسع ظاهرة الادخار لدى المنتجين والبائعين ، ونتيجة لذلك يظل جزء كبير من الثروة المنتجة دون تصريف ، وتعاني السوق الرأسمالية مشكلة تصريفها وازمة تكدسها ، وتتعرض حركة الإنتاج وبالتالي الحياة الاقتصادية عموماً لأشد الأخطار .

وقد ظلت الرأسمالية ردحاً من الزمن لا تدرك حقيقة هذه المشاكل التي تنجم عن دور الاكتناز الذي يمارسه النقد انسياقاً منها مع نظرية التصريف ، التي تقول : إن الشخص عندما يريد بيع سلعة معينة لا يرغب في النقود لذاتها بل للحصول على سلعة اخرى تشبع حاجاته ، وهذا يعني ان إنتاج أية سلعة يخلق طلباً مماثلاً على سلعة اخرى ، فيتساوى العرض والطلب دائماً .

فالنظرية تفترض ان بائع السلعة يستهدف دائماً من ذلك الحصول على سلعة اخرى ، مع ان هذا الافتراض إنما يصح في عصر المقايضة الذي تزدوج فيه عملية الشراء وعملية البيع ، ولا يصدق على عصر النقد الذي يتيح للتاجر ان يبيع السلعة بقصد الحصول على المزيد من النقد وادخاره واكتنازه ، لأجل توظيفه بعد ذلك في عمليات القرض بفائدة .

وفي ضوء هذه المعلومات عن النقود ودورها الأصيل ودورها الطاريء ونتائجهما ، نستطيع ان ندرك الاختلاف الجوهري بين الإسلام والرأسمالية . فبينما تقر الرأسمالية استعمال النقد أداة للاكتناز ، وتشجع عليه بتشريع نظام الفائدة ، يحاربه الإسلام بفرض ضريبة على النقد المكتنز ، ويحث على إنفاق المال في المجالات الاستهلاكية والانتاجية ، حتى جاء في الحديث عن الإمام جعفر بن محمد الصادق : (إن الله إنما أعطاكم هذه الفضول من الأموال ، لتوجهوها حيث وجهها الله ، ولم يعطكموها لتكنزوها) .

والإسلام بمحاربته للاكتناز يقضي على مشكلة من اهم مشاكل الانتاج

التي تمنى بها الرأسمالية وهو على علم بأن المجتمع الإسلامي الذي ينظمه ليس مضطراً الى الاكتناز والادخار في سبيل تنمية الانتاج فيه ، وأقامة المشاريع الكبيرة ، كما هي الحال بالنسبة الى المجتمع الرأسمالي ، الذي تمكن عن طريق الاكتناز والادخار من تكوين رؤوس اموال ضخمة ، نتيجة لتجميع المدخرات عن طريق المصارف وغيرها ، واستطاع ان يستخدم تلك الكميات الهائلة المتجمعة من النقد في اضخم مشاريع الإنتاج . فان المجتمع الرأسمالي لما كانت الملكية الخاصة هي التي تسيطر عليه ، فكان لا بد له من ملكيات خاصة ضخمة للاستعانة بها في مشاريع الإنتاج الكبرى ، وحيث لم يكن من الميسور تكوين تلك الملكيات الا بالتشجيع على الادخار وتجميع المدخرات بعد ذلك عن طريق المصارف الرأسمالية ، فكان المجتمع الرأسمالي مضطراً إلى اتخاذ هذه الخطوات لأجل تنمية الإنتاج وتضخيمه . واما المجتمع الإسلامي فيمكنه الاعتماد على حقول الملكية العامة وملكية الدولة في مشاريع الانتاج الكبرى ، ويبقى للملكيات الخاصة المجالات التي تتسع لها امكاناتها .

٩ ـ تحريم اللهو والمجون ، فقد جاء في الأحاديث النهي عما يلهو عن ذكر الله ، والمنع عن عدة ألوان من اللهو التي تؤدي الى تذويب الشخصية الجدية للانسان وميوعته ، وبالتالي الى عزله عن مجال الانتاج والعمل الحقيقي المثمر . وإيثاره حياة اللعب واللهو بقدر ما تؤاتيه الظروف على حياة الجد والعمل ، وألوان الانتاج المادي والمعنوي .

١٠ ـ محاولة المنع من تركز الثروة وفقاً للنص القرآني الكريم ﴿ **كي لا يكون دُوَلَةً بين الأغنياء منكم** ﴾ كما سنشرح ذلك في دراستنا لنظرية التوازن الاجتماعي في الاقتصاد الإسلامي . وهذا المنع عن التركز وإن كان يرتبط بصورة مباشرة بالتوزيع ، ولكنه يرتبط أيضاً بشكل غير مباشر بالانتاج ، ويؤدي الى الاضرار به . لأن الثروة حين تتركز في ايد قليلة ، يعم البؤس وتشتد الحاجة لدى الكثرة الكاثرة . ونتيجة لذلك سوف يعجز الجمهور عن استهلاك ما يشبع حاجاتهم من السلع لإنخفاض قوتهم الشرائية . فتتكدس المنتجات دون تصريف ويسيطر الكساد على الصناعة والتجارة ويتوقف

٢٠ ـ وأخيراً فقد أعطيت الدولة ـ على أساس أحكام معينة سندرسها في المراحل الآتية من نظرية الانتاج ـ الحق في الاشراف على الانتاج ، وتخطيطه مركزياً ، لتفادي الفوضى التي تؤدي الى شل حركة الإنتاج ، وتعصف بالحياة الاقتصادية .

□ ـــــــــــــ جـ ـ السياسة الاقتصادية لتنمية الانتاج :

هذه هي الخدمات التي قدمها الإسلام بوصفه المذهبي لتنمية الإنتاج وزيادة الثروة . وترك بعد ذلك للدولة ان تدرس الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية ، وتحصي ما في البلاد من ثروات طبيعية ، وتستوعب ما يختزنه المجتمع من طاقات ، وما يعيشه من مشاكل ، وتضع على ضوء ذلك كله ، وفي الحدود المذهبية ، السياسة الاقتصادية التي تؤدي الى زيادة الانتاج ونمّو الثروة ، وتضمن يسر الحياة ورخاء المعيشة .

وعلى هذا الأساس نعرف علاقة المذهب بالسياسة الاقتصادية ، التي ترسمها الدولة وتحددها الى مدى خمس سنوات أو سبع او اكثر او اقل للوصول الى اهداف معينة في نهاية تلك المدة . فان هذه السياسة ليست جزءاً من المذهب ، ولا من وظيفة المذهب وضعها وتحديدها ، لأنها تختلف باختلاف الظروف الموضوعية ، ونوع الإمكانات التي يملكها المجتمع وطبيعة المشاكل والصعاب التي لا بد من التغلب عليها . فالبلاد الكثيفة السكان بدرجة كبيرة مثلاً تختلف عن البلاد القليلة السكان الواسعة الأرجاء في إمكاناتها ومشاكلها وأساليب التغلب على هذه المشاكل وتعبئة تلك الإمكانات . وهكذا يكون لكل ظرف موضوعي أثره في تحديد السياسة التي يجب انتهاجها .

ولهذا كان لزاماً على المذهب ان يترك رسم تفاصيل هذه السياسة الى الدولة ، لتصنع التصميم الذي يتفق مع الظروف التي تكتنفها ، ويقتصر المذهب على وضع الأهداف الرئيسية للسياسة الاقتصادية ، وحدودها العامة وإطارها المذهبي الشامل ، الذي يجب على الدولة التقيد به ووضع سياستها ضمنه .

لماذا ننتج ؟

كنا ندرس من نظرية الانتاج النقطة المتفق عليها مذهبياً بين مختلف الاتجاهات الفكرية للمذاهب الاقتصادية ، بدأنا بها لنجعل منها المحور الذي ننطلق منه لدراسة الخلافات المذهبية وتفاصيلها .

فقد عرفنا ان مبدأ تنمية الانتاج واستثمار الطبيعة الى أبعد حد من المبادىء الاساسية في النظرية الاسلامية ، ومن الأهداف التي يتفق فيها الإسلام مع سائر المذاهب .

ولكن هذه المذاهب بالرغم من اتفاقها على هذا المبدأ تختلف في مواجهة التفصيلات ، وطريقة التفكير فيها تبعاً لاختلاف قواعدها الفكرية وإطارها الحضاري العام ، ومفاهيمها عن الكون والحياة والمجتمع .

فهناك مثلاً الاختلاف بين تلك المذاهب في الهدف الاصيل من تنمية الثروة ، ودورها في حياة الانسان ، فسؤال لماذا ننتج ؟ وما هو دور الثروة ؟ يجيب عليه كل مذهب بطريقته الخاصة ، وفقاً لأساسه الفكري والنظرة العامة التي يتبناها .

ونحن في دراستنا للمذهب في الاسلام ، او حين ندرس اي مذهب اقتصادي آخر ، وموقفه من الانتاج لا يكفينا ان نعرف إيمان المذهب بمبدأ تنمية الانتاج والثروة ، بل يجب ان نستوعب الاساس الفكري لذلك ، الذي يشرح مفهوم المذهب عن الثروة ودورها وأهدافها . فان تنمية الثروة تتكيف

الإنتاج .

١١ ـ التقليص من مناورات التجارة ، واعتبارها من حيث المبدأ شعبة من الإنتاج ، كما سيأتي في مرحلة اخرى من مراحل الكشف عن نظرية الانتاج وسوف نرى عندئذ مدى تأثير ذلك على الانتاج وتنميته .

١٢ ـ منح الإسلام ملكية المال بعد موت المالك الى أقربائه . وهذا هو الجانب الإيجابي من احكام الإرث ، الذي يمكن اعتباره في القطاع الخاص عاملاً دافعاً للانسان نحو العمل وممارسته ألوان النشاط الاقتصادي ، بل عاملاً أساسياً في الأشواط الأخيرة من حياة الانسان التي تتضاءل فيها فكرة المستقبل عنده وتحتل موضعها فكرة الابناء والقربى ، فيجد في احكام الإرث التي توزع امواله بعده بين أقربائه الادنين ما يغريه بالعمل ويدفعه الى تنمية الثروة حرصاً على مصالح اهله بوصفهم امتداداً لوجوده .

وأما الجانب السلبي من احكام الإرث ، الذي يقطع صلة المالك بماله بعد موته ، ولا يسمح له ان يقرر مصير ثروته بنفسه فهو نتيجة لنظرية توزيع ما قبل الإنتاج ومرتبط بها كما عرفنا سابقاً .

١٣ ـ وضع الإسلام المباديء التشريعية للضمان الاجتماعي ، كما سنشرحه في بحث مقبل . والضمان الاجتماعي يقوم بدور كبير في القطاع الخاص ، لأن إحساس الفرد بأنه مضمون من قبل الدولة وان مستوى كريماً من الحياة مكفول له ولو خسر في مشروعه ، رصيد نفسي كبير ، يزيد من شجاعته ، ويدفع به الى مختلف ميادين الإنتاج ، وينمي فيه عنصر الابداع والابتكار خلافاً لمن يفقد ذلك الضمان ، ولا يحس بتلك الكفالة ، فانه في كثير من الأحايين يحجم عن ألوان من النشاط والتجديد ، خوفاً من الخسارة المحتملة التي لا تهدد ماله فحسب ، بل تهدد حياته وكرامته ما دام لن يجد من يكفله ويوفر له أسباب الحياة الكريمة ، إذا خسر ماله وضاع في خضم التيار . ولأجل ذلك لن تواتيه تلك الشجاعة وذلك العزم الذي يبعثه الضمان الاجتماعي في نفوس الأفراد الذين يعيشون في كنفه .

١٤ ـ حرم الإسلام القادرين على العمل والنشاط الاقتصادي من الضمان الاجتماعي ، ومنعهم من الاستجداء ، وبذلك سد عليهم منافد التهرب من العمل المثمر . وهذا يؤدي بطبيعته الى تجنيد طاقاتهم للانتاج والاستثمار .

١٥ ـ حرّم الاسلام الاسراف والتبذير وهذا التحريم يحد من الحاجات الاستهلاكية ، ويهيء كثيراً من الاموال للانفاق الانتاجي ، بدلاً عن الانفاق الاستهلاكي في مجالات الإسراف والتبذير .

١٦ ـ أوجب الاسلام على المسلمين كفاية تعلم جميع الفنون والصناعات التي تنتظم بها الحياة .

١٧ ـ بل إن الإسلام لم يكتف بذلك ، بل اوجب على المسلمين الحصول على اكبر قدر ممكن واعلى مستوى من الخبرة الحياتية العامة في كل الميادين ، ليتاح للمجتمع الاسلامي امتلاك جميع الوسائل المعنوية والعلمية والمادية التي تساعده على دوره القيادي للعالم ، بما فيها وسائل الإنتاج وإمكاناته المتنوعة .

قال الله تعالى : ﴿ وأعِدّوا لهم ما استطعتم من قوة ﴾ .

والقوة هنا جاءت في النص مطلقة دون تحديد ، فهي تشمل كل ألوان القوة التي تزيد من قدرة الأمة القائدة على حمل رسالتها الى كل شعوب العالم . وفي طليعة تلك القوى الوسائل المعنوية والمادية لتنمية الثروة ، ووضع الطبيعة في خدمة الانسان .

١٨ ـ مكن الاسلام الدولة من قيادة جميع قطاعات الانتاج عن طريق ممارستها للقطاع العام ، ومن الواضح ان وضع مجال كبير من ملكية الدولة والملكية العامة في تجربة تمارسها الدولة سوف يجعل من هذه التجربة قوة موجهة وقائدة للحقول الأخرى ، ويتيح لمشاريع الانتاج المماثلة الاسترشاد بتلك التجربة واتباع افضل الأساليب في تحسين الإنتاج وتنمية الثروة .

١٩ ـ منح الإسلام الدولة القدرةعلى تجميع عدد كبير من القوى البشرية العاملة ، والاستفادة منها في مجالات القطاع العام . وبذلك يمكن للدولة ان تحول دون تبديد الفائض عن حاجة القطاع الخاص من تلك القوى البشرية وتضمن مساهمة جميع الطاقات في حركة الإنتاج الكلي .

وفقاً لأساسها الفكري والنظرة العامة التي ترتبط بها . فقد تختلف تنمية الثروة على أساس فكري معين عن تنميتها على أساس فكري آخر ، تبعاً لما يفرضه الأساس الفكري من إطار للتنمية وأساليب لتحقيقها .

وفي سبيل تحديد الأساس الفكري للتنمية لا يمكن ان نفصل المذهب الاقتصادي ، بوصفه جزءاً من مركّب حضاري كامل ، عن الحضارة التي ينتمي اليها ومفاهيمها عن الحياة والكون .

وعلى هذا الأساس سوف نأخذ الرأسمالية والاقتصاد الاسلامي ، وندرس مفاهيمهما عن الانتاج ودوره وأهدافه ، لا بوصفهما مذهبين اقتصاديين فحسب ، بل بوصفهما ـ إضافة الى ذلك ـ واجهتين لحضارتين مختلفتين ، لنقدم الاساس الفكري لتنمية الانتاج من وجهة نظر الاسلام ، مقارناً بالأساس الفكري لتنمية الثروة في الرأسمالية .

ففي الحضارة المادية الحديثة التي مثلت الرأسمالية تاريخياً واجهتها المذهبية الاقتصادية ، تعتبر تنمية الثروة عادة هدفاً أصيلاً وغاية أساسية ، لأن المادة هي كل شيء في المقاييس التي يسير عليها انسان هذه الحضارة في حياته فهو لا يرى غاية وراءها ولهذا يسعى الى تنمية الثروة لأجل الثروة نفسها وتحقيقاً لأكبر قدر ممكن من الرخاء المادي .

كما أن الرأسمالية تنظر في الأساليب التي تتبعها لتحقيق هذا الهدف الى تنمية الثروة بوضعها الكلي ، وبشكل منفصل عن التوزيع . فهي ترى ان الهدف يتحقق ، إذا ازداد مجموع ثروة المجتمع ، بقطع النظر عن مدى انتشار هذه الثروة في المجتمع ، وعن نصيب أفراده من اليسر والرخاء الذي توفره تلك الثروة ولهذا شجع المذهب الرأسمالي على استخدام الآلة الصناعية في عهد الصناعة الآلية ، لأنها تساهم في زيادة الثروة الكلية للمجتمع ولو عطلت الآلاف ممن لم يكن يملك الآلة الجديدة ، وأدت الى انهيار مشاريعهم .

فالثروة في الحضارة المادية هدف أصيل ، ونمو الثروة في المفهوم الرأسمالي يقاس بازدياد مجموع الثروة الكلية في المجتمع .

والمشكلة الاقتصادية ترتبط في التفكير الرأسمالي بندرة الانتاج ، وعدم سخاء الطبيعة ، واحجامها عن تلبية كل الطلبات . ولأجل هذا كان علاج المشكلة مرتبطاً بتنمية الانتاج ، واستغلال قوى الطبيعة وكنوزها الى أبعد حد ، بالقضاء على مقاومتها ومضاعفة اخضاعها للانسان .

وللاسلام موقفه المختلف في كل ذلك .

فلا نمو الثروة هو الهدف الأصيل في الإسلام وإن كان مما يستهدفه .

ولا ينظر الاسلام الى نمو الثروة بشكل منفصل عن التوزيع وعلى أساس الثروة الكلية .

ولا المشكلة الاقتصادية تنبع من ندرة الانتاج ، ليكون علاجها الأساسي بتنمية مجموع الثروة الكلية .

وفيما يلي تفصيل الموقف الاسلامي .

□ ـــــــــــــــــ ١ ـ مفهوم الاسلام عن الثروة :

ففيما يتصل بالنظر الى الثروة كهدف أصيل يمكننا ان نحدد نظرة الاسلام الى الثروة في ضوء النصوص التي عالجت هذه الناحية وحاولت ان تشرح المفهوم الاسلامي للثروة .

وهذه النصوص يمكن تصنيفها الى فئتين. وقد يجد الدارس لأول وهلة تناقضاً بينها في معطياتها الفكرية عن الثروة وأهدافها ودورها ، ولكن عملية التركيب بين تلك المعطيات تحل التناقض ، وتبلور المفهوم الكامل للاسلام عن تنمية الثروة بكلا حدّيه .

ففي إحدى الفئتين تندرج النصوص التالية :

(أ) قال رسول الله (ص) : نعم العون على تقوى الله الغني .

(ب) وعن الإمام الصادق (ع) إن نعم العون على الآخرة الدنيا .

(ج) وعن الامام الباقر (ع) إن نعم العون الدنيا على طلب الآخرة .

(د) وعن الرسول (ص) : اللهم بارك لنا في الخبز ، ولا تفرق بيننا وبينه ، ولولا الخبز ما صلّينا ، ولا صمنا ولا أدينا فرائض ربنا .

(هـ) وعن الصادق (ع) : لا خير فيمن لا يحب جمع المال من حلال ، يكف به وجهه ، ويقضي به دينه ، ويصل به رحمه .

(و) وقال رجل للصادق (ع) : والله إنا لنطلب الدنيا ونحب ان نؤتاها فقال له : تحب ان تصنع بها ماذا ؟ قال أعود بها على نفسي وعيالي وأصل بها واتصدق بها واحج واعتمر فقال له الامام : ليس هذا طلب الدنيا هذا طلب الآخرة .

(ز) وفي الحديث : ليس منا من ترك دنياه لآخرته او آخرته لدنياه .

وتضم الفئة الثانية النصوص الآتية .

أ ـ عن الرسول (ص) : من احب دنياه أضر بآخرته .

ب ـ وعن الصادق (ع) : رأس كل خطيئة حب الدنيا .

جـ ـ وعن الصادق أيضاً : أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يهمه إلا بطنه وفرجه .

د ـ وعن أمير المؤمنين علي (ع) : إن من أعون الاخلاق على الدين ألزهد في الدنيا .

ومن اليسير لكل احد ان يلاحظ التفاوت بين الفئتين ، فالدنيا والثروة والغنى نِعمَ العون على الآخرة في الفئة الأولى ، بينما هي رأس كل خطيئة في الفئة الثانية .

ولكن هذا التناقض يمكن حله بعملية تركيب ، فالثروة وتنميتها نِعمَ العون على الآخرة وهي رأس كل خطيئة لأنها ذات حدين . واطارها النفسي هو الذي يبرز هذا الحد او ذاك . فالثروة في رأي الإسلام وتنميتها هدف من الأهداف المهمة ولكنه هدف طريق لا هدف غاية فليست الثروة هي الهدف الأصيل

الـذي تضعه السـماء للانسـان الاسـلامي عـلى وجـه الأرض ، وإنمـا هي وسيلة يؤدي بهـا الانسان الاسـلامي دور الخلافـة ، ويستخدمهـا في سبيل تنميـة جميع الطاقات البشرية والتسامي بانسانية الانسـان في مجالاتهـا المعنويـة والماديـة فتنمية الثـروة والانتاج لتحقيق الهـدف الاسـاسي من خـلافـة الانسـان في الأرض هي نِعم العـون على الآخـرة ، ولا خير فيمن لا يسعى اليهـا ، وليس من المسلمـين بوصفهم حملة رسالـة في الحياة مَن تـركها وأهملَهَـا . وامـا تنمية الثـروة والانتاج لأجـل الثروة بـذاتها ، وبـوصفها المجـال الاساسي الـذي يمـارس الانسـان فيـه حيـاتـه ويغـرق فيـه ، فهي رأس كـل خـطيئـة ، وهي التي تبعـد الانسـان عن ربه ، ويجب الزهد فيها .

فـالاسلام يـريد من الانســان الاسلامي ان ينمي الثـروة ليسيـطر عليهـا ، وينتفـع بها في تنميـة وجوده ككـل ، لا لتسيطر عليـه الثروة ، وتستلم منـه زمام القيادة ، وتمحو من أمامه الاهداف الكبرى .

فالثروة وأساليب تنميتها التي تحجب الانسـان الاسلامي عن ربـه ، وتنسيه أشواقه الروحية ، وتعطل رسالتـه الكبرى في إقـامة العـدل على هـذا الكوكب ، وتشده الى الأرض لا يقرها الاسلام ، والثـروة وأساليب التنميـة التي تؤكد صلة الانسـان الاسـلامي بـربـه المنعم عليـه ، وتهيء لـه عبـادتـه في يسر ورخـــاء ، وتفسح المجال امـام كل مـواهبه وطـاقته للنمـو والتكامـل ، وتساعـد على تحقيق مثله في العـدالـة والأخـوة والكـرامـة هي الهـدف الـذي يضعـه الاسـلام امـام الانسان الاسلامي ، ويدفعه نحوه .

□ ـــــــ ٢ ـ ربط تنمية الانتاج بالتوزيع :

وفيما يتصل بالفكرة الرأسماليـة عن إنماء الانتـاج التي تنظر الى عمليـة تنمية الثروة بصورة منفصلة عن نوع توزيعها فان الاسلام يرفض هـذه النظرة ويـربط تنميـة الثروة كهـدف بالتـوزيع ومـدى ما يحقق نمـو الثروة لأفـراد الأمـة من يسر ورخـاء ، لأن تنمية الثـروة في مفهوم الاسـلام هدف طـريق لاهدف غـايـة كـما عـرفنـا في الفقـرة السـابقـة ، فـما لم تسـاهم عمليـات التنميـة في إشـاعـة اليسر

والرخاء بين الافراد ، وتوفر لهم الشروط التي تمكنهم من الانطلاق في مواهبهم الخيّرة وتحقيق رسالتهم ، فلن تؤدي تنمية الثروة دورها الصالح في حياة الانسان .

ولهذا نجد ان كتاب الامام علي (ع) الى حاكم مصر ـ الذي حدد فيه الامام لواليه البرنامج الاسلامي الذي يجب عليه تطبيقه ـ حين أراد ان يتحدث عن تنمية الثروة بوصفها هدفاً من أهداف مجتمع المتقين ـ على حد تعبير الكتاب ـ لم يصور تكديساً هائلا للثروة ، وإنما صور اليسر والرخاء يعم حياة الأفراد جميعاً في مجتمع المتقين . وهذا تأكيد على أن تنمية الثروة ليست هدفاً إلا بمقدار ما تنعكس في حياة الناس ومعيشتهم . وأما حين تنمو الثروة بشكل منفصل عن حياة الناس ، ويكون الجمهور في خدمة هذه التنمية لا التنمية في خدمة الجمهور ، فسوف تكتسب الثروة نوعاً من الصنمية ، وتصبح هدف غاية لا هدف طريق ، ويصدق عليها قول النبي (ص) وهو يعبّر عن هذا اللون من الثروة ويحذر من أخطارها : إن الدنانير الصفر والدراهم البيض مهلكاكم كما أهلكا من كان قبلكم .

وعلى هذا الاساس فالاسلام حين يضع تنمية الانتاج هدفاً للمجتمع يجعل نصب عينيه ارتباط هذه التنمية باليسر والرخاء العام ـ ولهذا يرفض من أساليب التنمية ما يتعارض مع ذلك ، ويضر بالناس بدلاً عن تيسير الحياة لهم .

ويمكننا ان نقدر على هذا الضوء ان الاسلام لو كان قد استلم زمام القيادة بدلاً عن الرأسمالية في عصر ولادة الآلة البخارية ، لما سمح باستعمال الآلة الجديدة ، التي ضاعفت الانتاج بقدر ما أطاحت بالآلاف من الصناع اليدويين ، إلا بعد ان يتغلب على المشاكل والاضرار التي تجلبها الآلة لهؤلاء ، لأن التنمية التي تحققها الآلة قبل التغلب على تلك المشاكل والاضرار سوف لن تكون هدف طريق بل هدف غاية .

□ ———— ٣ ـ تصور الاسلام للمشكلة الاقتصادية :

وأخيراً فان الاسلام يرى ان المشكلة الاقتصادية القائمة على أساس تصور واقعي للامور لم تنشأ من ندرة موارد الانتاج وبخل الطبيعة .

صحيح ان موارد الانتاج في الطبيعة محدودة ، وحاجات البشر كثيرة ومتنوعة .

وحقاً ان مجتمعا اسطورياً يتمتع بموارد غير محدودة وافرة وفرة الهواء يظل سليماً من المشاكل الاقتصادية ولا يوجد فيه فقير ، لأن كل فرد فيه قادر على إشباع جميع رغباته في هذا الفردوس .

ولكن هذا لا يعني ان المشكلة الاقتصادية التي تعانيها البشرية في الواقع نابعة من عدم وجود هذا الفردوس . بل ليست محاولة تفسيرها على هذا الأساس إلا لوناً من التهرب عن مواجهة الوجه الواقعي للمشكلة القابل للحل بإبراز وجهها الاسطوري الذي لا يمكن حله بحال من الأحوال ، ليكون ذلك مبرراً للاعتراف بحتمية المشكلة وحصر علاجها النسبي في تنمية الإنتاج بوصفها عملية مقصودة بذاتها ، وبالتالي يؤدي ذلك الى وضع النظام الاقتصادي في إطار المشكلة ـ بدلاً عن اكتشاف النظام الذي يقضي عليها كما صنعت الرأسمالية حين أبرزت الوجه الاسطوري للمشكلة ، فخيل لها أن الطبيعة ما دامت بخيلة او عاجزة عن إشباع حاجات الانسان جميعاً فمن الطبيعي ان تتصادم هذه الحاجات وتتعارض ، وعندئذ لا بد من وضع نظام اقتصادي ينسق تلك الحاجات ويحدد ما يجب اشباعه منها .

إن الإسلام لا يقر ذلك كله ، وينظر الى المشكلة من ناحيتها الواقعية القابلة للحل كما نجد ذلك في قوله تعالى :

﴿ الله الذي خلقَ السماوات والأرض ، وانزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم ، وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ، وسخّر لكم الأنهار ، وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين ، وسخّر لكم الليل

والنهار ، وآتاكم من كـل ما سـألتموه ، وان تعـدوا نعمة الله لا تحصـوها . إن الانسان لظلوم كفّار ﴾ .

فان هذه الآيـات الكريمـة بعد أن استعـرضت مصادر الثـروة التي أنعم الله تعالى بها على الانسان أكدت أنها كافية لإشباع الانسـان وتحقيق سؤله ﴿ **وآتـاكم من كل ما سألتموه** ﴾ فالمشكلة الواقعية لم تنشأ عن بخـل الطبيعـة ، او عجزهـا عن تلبيـة حاجـات الانسان . وإنمـا نشأت من الانسـان نفسه كـما تقـرره الآيـة الاخيرة ﴿ **إن الانسان لظلوم كفار** ﴾ . فظلم الانسان في توزيع الثـروة وكفرانـه للنعمة بعدم استغلال جميع المصادر التي تفضل الله بهـا عليـه استغـلالاً تامـاً هما السببـان المزدوجـان للمشكلة التي يعيشهـا الانسـان البـائس منـذ أبعـد عصـور التـاريخ . وبمجـرد تفسير المشكلة عـلى أساس انسـاني يصبح بـالامكـان التغلب عليهـا ، والقضاء عـلى الظلم وكفـران النعمة بـايجاد عـلاقات تـوزيع عـادلـة ، وتعبئة كل القوى المادية لاستثمار الطبيعة ، واستكشاف كل كنوزها[1] .

---

(١) راجع الكتاب الأول من إقتصادنا ص ٣٢٨ .

الصلة بين الإنتاج والتوزيع

هل توجد صلة بين أشكال الانتاج وعلاقات التوزيع ؟ .

هذا هو السؤال الذي يختلف في الإجابة عليه الإسلام والماركسية ، اختلافاً أساسياً على الصعيد المذهبي للاقتصاد .

فالماركسية تؤكد وجود هذه الصلة ، وتؤمن بأن كل شكل من أشكال الانتاج يفرض ـ وفقاً لقانون التطور ـ نوعاً خاصاً من التوزيع ، وهو النوع الذي ينسجم مع ذلك الشكل من الإنتاج ، ويواكب نموه وتطوره . وإذا اتخذ الانتاج شكلاً جديداً لا يتفق في حركته مع علاقات التوزيع ، التي فرضها الشكل السابق . . تحتم على علاقات التوزيع هذه ان تخلي مكانها ـ بعد تناقض وصراع مرير ـ لعلاقات جديدة في التوزيع ، تلائم الشكل السائد من الانتاج ، وتساعده على النمو والتحرك . وهكذا ترى الماركسية : ان نظام التوزيع يتبع دائماً شكل الانتاج ، ويتكيف وفقاً لحاجاته . وهذه التبعية قانون طبيعي صارم للتاريخ ، لا يمكن تبديله او تعديله . فالقضية الأساسية في حياة الإنسان هي ان ينتج ، وأن يسير الإنتاج وينمو باطراد . أما كيف يوزع الناتج ؟ . ومن هم الذي يمنحون حق ملكية الوسائل المنتجة ؟ وهل يتم التوزيع على أساس ملكية الرقيق ؟ . . او الملكية الإقطاعية ، او الملكية البرجوازية او ملكية البروليتاريا . ؟ فكل هذا تقرره مصلحة الانتاج نفسه . فالانتاج يتخذ في كل مرحلة تاريخية الأسلوب الموقت من التوزيع الذي يمكنه من النمو في إطاره .

وقد درسنا هذه النظرية الماركسية بإسهاب ، في الكتاب الأول من اقتصادنا ، واستطعنا ان نخرج من دراستنا بنتائج معاكسة للنظرية ، تدينها فلسفياً وعلمياً ، وتبرهن على عجزها عن تفسير التاريخ[1] . كما عرفنا في بعض البحوث السابقة موقف الاسلام من هذه النظرية ، ورفضه تبعية التوزيع لشكل الانتاج[2] .

□ ـــــــــــــ توجيه الانتاج لضمان عدالة التوزيع :

والإسلام حين ينكر تبعية التوزيع لأشكال الانتاج ، وتكيفه تبعاً لها بقوة القانون الطبيعي للتاريخ ، كما تزعم الماركسية ، لا يقطع الصلة بالمرة بين التوزيع وشكل الإنتاج . ولكن الصلة في رأي الإسلام بين التوزيع والإنتاج ليست علاقة تبعية وفقاً لقانون طبيعي ، وإنما هي صلة يفرضها المذهب ، ويحدد فيها الانتاج لحساب التوزيع ، بدلاً عن تكييف التوزيع طبقاً لحاجات الانتاج ، كما تقرره النظرية الماركسية .

وتقوم الفكرة في هذه الصلة على أساس النقاط التالية :

أولاً : إن الاقتصاد الاسلامي يعتبر قواعد التوزيع التي جاء بها ثابتة وصالحة في كل زمان ومكان ، لا يختلف في ذلك عصر الكهرباء والذرة عن عصر البخار ، ولا عصر البخار عن عصر الطاحونة الهوائية والعمل اليدوي . فعلى كل هذه العصور مثلا ـ تصح القاعدة القائلة : إن من حق العامل ان يقطف ثماره عمله .

وثانياً : إن عمليات الانتاج التي يمارسها الفرد ، تعتبر مرحلة تطبيق لتلك القواعد العامة في التوزيع ، فإحياء الأرض الميتة ، واستنباط عين الماء واقتطاع الخشب ، واستخراج المعادن ، كلها عمليات انتاج . وهي في نفس الوقت تؤدي الى تطبيق القواعد العامة للتوزيع على الثروات المنتجة . فمجال الانتاج إذن هو ظرف تطبيق قواعد التوزيع .

---

(١) راجع الكتاب الأول من اقتصادنا : ص ١٧ ـ ١٩٦ .

(٢) راجع الكتاب الأول من اقتصادنا : ص ٣١٦ ـ ٣٢٧ .

وثالثاً : إن الانتاج إذا ارتفع مستواه ، وازدادت وسائله وإمكاناته . . نمت سيطرة الانسان على الطبيعة ، وأصبح بإمكان الفرد المجهز بقوى الإنتاج ان يمارس نشاطه في نطاق أوسع من المجالات التي كانت تتاح له قبل نمو الانتاج وارتفاع مستواه .

وتعلية على هذه النقاط نعرف ، ان تطور الانتاج ونمو قواه ، يتيح للانسان اكثر فأكثر استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق ، خلال عمليات الإنتاج التي يمارسها . وقد يبلغ هذا الاستغلال الى درجة تشكّل خطراً على التوازن العام ، ومثل العدالة الاجتماعية في الاسلام .

ولنأخذ مثالاً على ذلك من إحياء الأرض : فان الانسان في عصور العمل اليدوي ، لم يكن يستطيع ان يحيي مساحات شاسعة من الأرض ، لأن النظرية لا تأذن له باستخدام الأجراء في هذا السبيل ، وهو لا يمكنه بأدوات عصر ما قبل الآلة ان يباشر الاحياء إلا في حدود خاصة ، ولهذا لم يكن في مقدوره ان يسيء استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق ولا ان يمتلك مساحات خطيرة من الأرض ، وفقاً للقاعدة التي تمنح المحيي حقاً في الأرض التي أحياها . ولكن عصر الآلة يمد الفرد بالقدرة على إحياء تلك المساحات الخطيرة ، وإساءة استغلال القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق ، فلا بد في هذه الحالة من توجيه التطبيق الوجهة التي تتفق مع مثل العدالة الاجتماعية في الاسلام .

ومن هنا نشأت الصلة المذهبية في الاسلام ، بين الانتاج والتوزيع ، ومردها في الحقيقة الى فكرة التطبيق الموجه ، التي تحدد الانتاج ، بوصفه عملية تطبيق لقواعد التوزيع ، تحديداً يضمن عدالة التوزيع واتساقه مع مثل الاسلام وأهدافه .

وقد جسد الاسلام فكرة التطبيق الموجه التي تحدد الانتاج لحساب التوزيع ، في إعطاء ولي الأمر الحق في التدخل للحد من تطبيق القاعدة والمنع عن الأعمال التي تؤدي الى استغلال قواعد التوزيع استغلالاً سيئاً ، ففي مثال

الأرض الـذي قـدمنـاه ، يملك ولي الأمـر الحق في منـع الفـرد من ممـارسـة الاحيـاء ، إلا في حدود تعـين وفقاً لتصـوّر الإسلام للعـدالـة الاجتمـاعيـة كما يقرره مبدأ تدخّل الدولة الذي سوف ندرسه بتفصيل في بحث مقبل .

وهكذا نعرف ان تطور الانتاج ونمـوه ، قد يفـرض على ولي الأمـر التدخـل في توجيه الانتاج ، والتحديد من مجالات تطبيق القواعد العامـة للتوزيـع ، دون ان يمس جوهر القواعد نفسها .

وهذا يعني ان مبدأ تدخل الـدولة الـذي يسمح لهـا بتوجيـه التطبيق ، هـو القـاعـدة التي ضمن بهـا الاسـلام صـلاحيـة قـواعـده العـامـة في التـوزيـع ، وانسجامها مع تصوراته للعدالة الاجتماعية في كل زمان ومكان .

الصلة بين الانتاج والتداول

الانتاج كما نعرف هو : عملية تطوير الطبيعة الى شكل أفضل بالنسبة الى حاجات الانسان[1] .

والتداول بمعناه المادي : نقل الاشياء من مكان الى آخر ، وبمعناه القانوني ـ وهو الذي نقصده بهذا البحث ـ يعبر عن : مجموع عمليات التجارة التي تتم عن طريق عقود المقايضة ، من بيع ونحوه .

---

(١) وبالتعبير التقليدي في الاقتصاد هو : خلق منفعة جديدة :

وإنما آثرنا التعبير الأول في تعريف الانتاج ، لأن الذين يعرفونه بالصيغة الثانية ، يقعون في تعميم غير مقصود ، لأنهم يفسرون المنفعة بأنها صفة في الشيء ، تجعله صالحاً لاشباع اي حاجة كانت . ويقولون : إن هذه الصفة ليست صفة ذاتية او موضوعية في الشيء ، وإنما تتولد عن مجرد الرغبة فيه ، ولو كانت الرغبة تقوم على خطأ في تقدير الموقف ، كالرغبة في عقاقير نتيجة لاعتقاد خاطىء بأثرها في الوقاية من الوباء .

وتعريف الانتاج والمنفعة بهذا الشكل ، يدرج في الانتاج : عمل الفرد في اقناع الجمهور بفائدة مادة معينة في الوقاية او العلاج لأن هذا العمل يخلق منفعة جديدة ويؤدي الى تمتع تلك المادة بصفة اشباع لرغبة عامة ، بالرغم من ان الفرد لم يمارس المادة في أي نشاط اقتصادي .

وهذا هو التعميم الذي يمني به التعريف التقليدي . ولهذا قلنا : ان الانتاج هو تطوير الطبيعة الى شكل افضل بالنسبة الى حاجات الانسان . وبهذا يتوقف اكتساب العمل طابع الانتاج على خلقه المنفعة وممارسته للطبيعة بلون من الألوان .

ومن الـواضح : أن التـداول بمعناه المـادي نوع من عمليـات الانتاج . لأن نقل الثروة من مكـان الى مكان يخلق في كثـير من الاحيان منفعـة جديـدة ويعتبر تطويراً للمادة الى شكل أفضل بالنسبة الى حاجات الانسان ، سـواء كان النقـل عمودياً ـ كما في الصناعات الاستخراجيـة ، التي يمارس الانتـاج فيها عمليـة نقل المـواد الأوليـة من أعمـاق الأرض الى سـطحهـا ـ أو أفقيـاً كـما في نقـل السلع المنتجة الى الأماكن القريبة من المستهلكين ، واعدادهـا في متناول أيـديهم ، فإن نقلهـا بهذا الشكـل نوع من التـطوير الى شكـل أفضل ، بـالنسبة الى حـاجـات الانسان .

وأما التداول بمعناه القانوني ، ونقل الحقـوق او الملكية من فـرد لآخر ، كـما نشـاهد في عمليـات التجارة ، فهـو بوصفـه عمليـة قـانونيـة لا بـد ان يكتسب مفهومه ، وتحدد علاقته بالانتاج على أساس مذهبي .

ولهـذا يمكننـا ان نـدرس رأي الاسـلام في الصلة بـين الانتـاج والتـداول وطبيعة العلاقة التي يقيمها بينهما في مخططه المذهبي العام .

ومفهوم الاسلام عن التداول وصلته بالانتاج مـذهبياً لا يساهم فـى تـصـور مذهبي شامل فحسب ، بل يلعب أيضاً دوراً مهماًفي وضـع السياسـة العامـة في مجـال التـداول ومـلء الفـراغ الـذي تـركـه الاسـلام للدولـة لكي تملأه حسب الظروف .

مفهوم الاسلام عن التداول :

والذي يبدو من دراسـة نصوص المفـاهيم والأحكام ، واتجـاهها التشـريعي العـام ان التداول في نـظر الاسـلام من حيث المبـدأ شعبـة من الانتـاج ، ولا ينبغي ان ينفصل عن مجاله العام .

وهـذا المفهوم الاسـلامي ، الذي سـوف نلمحه في عـدة نصوص واحكـام يتفق تماماً مع قصة التداول تاريخياً ونشوئه ، والحاجات الموضوعية التي ولدته .

فان التداول في اكبر الظن لم يكن مـوجوداً عـلى نطاق واسـع في المجتمعات

التي كـان كل فـرد فيها يكتفي عـادة بما ينتجه مبـاشـرة ، في اشبـاع حـاجـاتـه البسيـطة . لأن الانسـان الـذي يعيش هـذا الاكتفـاء الـذاتي لا يشعـر بحـاجـة غـالباً ، الى الحصـول على منتجات فرد آخـر ليمارس مـع ذلك الفـرد لـونـاً من ألوان التداول والتبـادل . وإنما نشـأ التداول فـي حيـاة الانسان نتيجـة لتقسيم العمل ، الذي أصبح كل فرد بموجبـه يمارس فـرعاً خـاصاً من فـروع الإنتاج ، وينتـج في ذلك الفـرع كمية أكبـر من حـاجتـه ويحصـل عـلى سـائـر السلع التي يحتـاجها من منتجي تلك السلع عن طـريق التبـادل ، واعـطائهم حـاجتهم من منتوجه لقاء الحصول على منتوجـاتهم فان تنـوع الحاجـات وكثرتهـا فرض تقسيم العمـل بهذا الشكـل وبالتـالي أدى الى انتشار التـداول ووجوده في حيـاة الانسان على نطاق واسع .

فمنتج الحنطة مثلا يقتصر على انتاجها . ويسد حاجتـه من الصوف بحمـل كمية من الحنطة الفـائضة عن الحـاجة ، الى منتـج الصوف الـذي يحتاج بـدوره الى حنطة ، فيدفع اليه حاجته من الحنـطة ويتسلم منه مقـابل ذلـك الكمية التي يريدها من الصوف .

ونلاحظ في هذه الصورة، ان منتج الحنطة التقى بالمستهلك مبـاشرة ، كـما ان الراعي بـوصفـه منتجاً للصـوف اتصـل في عمليـة التـداول بـالمستهلك للصوف ، دون وسيط فالمستهلك ـ وفقاً لهذه الصورة ـ ، هو دائـماً منتج بـاعتبار آخر .

وتطور التداول بعد ذلك ، فوجد الـوسيط بين المنتـج والمستهلك ، وأصبح منتج الصوف لا يبيـع الصوف مبـاشرة لمنتـج الحنطة في مثـالنا السـابق بل أخـذ شخص ثـالث يقـوم بـدور الـوسـاطـة بينهـما ، فيشتري الكميـات المنتجـة من الصوف ، لا لاستهلاكها في حاجته الخاصـة ، بل لإعـدادها وجعلهـا في متناول أيـدي المستهلكين . فبـدلا عن أن يتصل منتـج الحنطة بمنتـج الصوف ابتـداءً ، أصبح يلتقي بهذا الـوسيط الذي أعـد الصوف في السـوق وهيأه للبيـع ، ويتفق معـه على الشـراء . ومن هنا نشـأت عمليات التجـارة ، وأصبح الـوسيط يـوفـر كثيراً من الوقت والجهد على المنتجين والمستهلكين .

وفي هذا الضوء نعرف : أن التداول او نقل الملكية في كلا الدورين ـ دور التقاء المنتجين مباشرة ودور الوسيط التاجر ـ كان يسبقه عمل من اعمال الانتاج ، ممن ينقل ملكية المال الى غيره ويحصل على ثمنه . ففي الدور الأول : كان منتج الصوف يمارس بنفسه عملية انتاج الصوف ، ثم يبيعه وينقل ملكيته الى آخر بعوض . وفي الدور الثاني : كان الوسيط يمارس عملية نقل الصوف الى السوق ، والمحافظة عليه واعداده في متناول يد المستهلك متى أراد . وهذا لون من الانتاج كما عرفنا قبل لحظات .

وهذا يعني ان الفوائد التي يجنيها البائع من نقل ملكية المال الى غيره بعوض ـ وهي ما نسميه الآن بالارباح ـ كانت نتيجة لعمل إنتاجي ، يمارسه البائع ، ولم تكن نتيجة لنفس عملية نقل الملكية .

ولكن سيطرة الدوافع الانانية على التجارة أدت الى تطويرها ، وانحرافها عن وضعها الطبيعي ، الذي كان ناتجاً عن حاجة موضوعية سليمة ، وبخاصة في عصر الرأسمالية الحديثة ونتج عن ذلك انفصال التداول والتبادل في كثير من الاحيان عن الانتاج ، وأصبح نقل الملكية عملية تقصد لذاتها ، دون ان يسبقها اي عمل إنتاجي من الناقل وتمارس لأجل الحصول على فوائد وأرباح . فبينما كانت التجارة مصدراً لهذه الفوائد والأرباح ، بوصفها شعبة من الانتاج ، أصبحت مصدراً لذلك لمجرد كونها عملية قانونية لنقل الملكية . ولهذا نجد في تجارة الرأسمالية ، ان العمليات القانونية لنقل الملكية قد تتعدد على مال واحد ، تبعاً لتعدد الوسطاء بين المنتج والمستهلك ، لا لشيء ، إلا لكي يحصل أكبر عدد ممكن من التجار الرأسماليين على أرباح تلك العمليات ومكاسبها .

ومن الطبيعي أن يرفض الاسلام هذا الانحراف الرأسمالي في عمليات التداول ، لأنه يتعارض مع مفهومه عن المبادلة ونظرته اليها بوصفها جزءاً من الانتاج كما قلنا آنفاً . ولهذا فهو يعالج قضايا التداول وينظّمها دائماً في ضوء نظرته الخاصة اليه ، ويتجه الى عدم فصل التداول تشريعياً ، في التنظيمات القانونية لعقود المقايضة . . عن الانتاج فصلا حاسماً .

□ النصوص المذهبية للمفهوم :

ومن اليسير الآن - بعد ان اتضحت معالم المفهوم الإسلامي عن التداول[1] - ان نلمح هذا المفهوم في النصوص المذهبية للاسلام ، وفي مجموعة من الأحكام والتشريعات التي يضمها البناء العلوي للشريعة .

فمن النصوص المذهبية التي تعكس هذا المفهوم ، وتحدد النظرة الاسلامية الى التداول ، ما جاء في كتاب علي عليه السلام إلى واليه على مصر ، مالك الأشتر ، وهو يضع له برنامج العمل ، ويحدد له مفاهيم الاسلام : ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيراً . المقيم منهم والمضطرب بماله والمترفق ببدنه . فانهم مواد المنافع ، وأسباب المرافق ، وجلابها من المباعد والمطارح ، في برّك وبحرك وسهلك وجبلك ، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترون عليها » .

وواضح من هذا النص ان فئة التجار جعلت في صف واحد مع ذوي الصناعات ، اي المنتجين ، وأطلق عليهم جميعاً أنهم مواد المنافع ، فالتاجر يخلق منفعة كما يخلق الصانع وعقب ذلك بشرح المنافع التي يخلقها التجار ، والعمليات التي يمارسونها ، في جلب المال من المباعد والمطارح ، ومن حيث لا يلتئم الناس لمواضعها ، ولا يجترئون عليها .

فالتجارة في نظر الاسلام - إذن - نوع من الانتاج والعمل المثمر . ومكاسبها إنما هي في الأصل نتيجة لذلك ، لا للعملية في نطاقها القانوني فحسب .

وهذا المفهوم الاسلامي عن التداول ليس مجرد تصور نظري فحسب ، وإنما يعبر عن اتجاه عملي عام لأنه يقدم الأساس الذي تملأ الدولة على ضوئه الفراغ المتروك لها في حدود صلاحياتها ، كما ألمعنا الى ذلك سابقاً .

---

(١) قد يكون من الأفضل ان نعبر عن هذا اللون من المفاهيم بكلمة : اتجاه اسلامي ، تمييزاً لها عن الأحكام الاسلامية .

□ ـــــــــ الاتجاه التشريعي الذي يعكس المفهوم :

وأما الأحكام والتشريعات التي تعكس المفهوم الإسلامي في التداول ، فيمكننا أن نجدها في عدد من النصوص التشريعية ، والآراء الفقهية كما يلي :

١ - في رأي عدد من الفقهاء كالعماني والصدوق والشهيد الثاني والشافعي وغيرهم : ان التاجر إذا اشترى حنطة مثلا ولم يقبضها لا يسمح له ان يربح فيها عن طريق بيعها بثمن أكبر ، وإنما يجوز له ذلك بعد قبضها مع ان عملية النقل القانونية تتم في الفقه الاسلامي بنفس العقد ، ولا تتوقف على أي عمل إيجابي بعده . فالتاجر يملك الحنطة بعد العقد وإن لم يقبضها ، ولكنه بالرغم من ذلك لا يسمح له بالاتجار بها ، والحصول على ربح ما لم يقبض المال ، حرصاً على ربط الأرباح التجارية بعمل ، وإخراج التجارة عن كونها مجرد عمل قانوني يدر ربحاً .

وفي عدة نصوص تشريعية ما يشير الى هذا الرأي. ففي خبر علي بن جعفر : « أنه سأل الامام موسى بن جعفر عليه السلام : عن الرجل يشتري الطعام ، أيصلح بيعه قبل ان يقبضه ؟ قال (ع) : إذا ربح لم يصلح حتى يقبض ، وإن كان تولية - أي باعه بنفس الثمن الذي اشتراه به بدون ربح - فلا بأس »[١] .

وقال العلامة الحلي في التذكرة : (منع جماعة من علمائنا بيع ما لم يقبض في سائر المبيعات)[٢] .

وقال الامام الشافعي : (وبهذا نأخذ فمن ابتاع شيئاً كائناً ما كان فليس له أن يبيعه حتى يقبضه)[٣] .

---

(١) الوسائل للحر العاملي محمد بن الحسن جـ ١٢ ص ٣٨٩ .

(٢) تذكرة الفقهاء المجلد الأول من الطبعة الحجرية كتاب البيع خاتمة في مسائل القبض المسألة الأولى .

(٣) الام للشافعي جـ ٣ ص ٦٩ .

وإلى ذلك ذهب الفقهاء الاحناف أيضاً[1] .

٢ ـ في رأي الاسكافي ، والعماني ، والقاضي ، وابن زهرة ، والحلبي ، وابن حمزة ومالك ، وكثير من الفقهاء : ان التاجر إذا ابتاع مالاً مؤجلاً بثمن يدفعه فعلاً ، فليس له حين حلول الأجل ان يبيع ما اشتراه ـ قبل قبضه ـ بثمن اكبر[2]. فإذا اشتريت حنطة من الزارع ، واتفقت معه على أن يسلمك المبلغ بعد شهر ، ودفعت له الثمن فعلا ، فلا يجوز لك بعد مرور شهر ان تبيع تلك الحنطة بزيادة قبل ان تقبضها ، وتستغل عملية النقل القانوني في سبيل الحصول على ربح جديد ، وإنما لك ان تبيع المال بنفس الثمن الذي اشتريته به .

وقد كتب ابن قدامة يقول : (اما بيع المسلم فيه قبل قبضه فلا نعلم في تحريمه خلافاً) [3] .

وقد استند أصحاب هذاالرأي الى عدة روايات ففي الحديث : أن امير المؤمنين علي عليه السلام قال : من اشترى طعاماً او علفاً الى اجل ، فإن لم يجد شرطه وأخذ ورقاً ، فلا يأخذ إلا رأس ماله لا يظلمون ولا يظلمون »[4]. وفي حديث آخر : « عن يعقوب بن شعيب انه سأل الامام الصادق (ع) : عن الرجل يسلف في الحنطة والتمر بمأة درهم ، فيأتي صاحبه حين يحل الذي له ، فيقول : والله ما عندي إلا نصف الذي لك ، فخذ مني إن شئت بنصف الذي لك حنطة وبنصفه ورقاً ، ـ أي نقداً ـ . فقال : لا

---

(١) الفقه على المذاهب الأربعة للجزيري جـ ٢ ص ٢٢٤ . والهداية في شرح بداية المبتدي للمرغيناني جـ ٣ ص ٥٩ .

(٢) لاحظ جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام للفقيه النجفي الشيخ محمد حسن المجلد الرابع من الطبعة الحجرية كتاب البيع الفصل العاشر .وبالنسبة الى مالك لاحظ المغني لابن قدامة .

(٣) المغني لابن قدامة جـ ٤ ص ٢٧٠ .

(٤) الوسائل للشيخ العاملي جـ ١٣ ص ٧٦ .

بأس إذا أخذ منه الورق كما أعطاه ـ أي بقدر مائة درهم »[1] [2].

٣ ـ جاء في نصوص نبوية كثيرة النهي عن تلقي الركبان ، وعن بيع الحاضر للبادي . ففي الحديث : « ان رسول الله (ص) قال : لا يتلقى احدكم تجارة خارجاً من المصر ، ولا يبيع حاضر لباد »[3].

وروى الشافعي بسنده الى جابر ان رسول الله (ص) قال : (لا يبيع حاضر لباد دعوا الناس يرزق بعضهم من بعض) كما روى بسنده الى أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال (لا تلقّوا السلع)[4].

وتلقّي الركبان هو : خروج التاجر الى خارج البلد ، ليستقبل أصحاب البضائع ، ويشتري منهم بضائعهم ، قبل ان يدخلوا البلد ، ويرجع الى المدينة فيبيع السلع على الناس . وبيع الحاضر لأهل البادية : ان يتولى تاجر المدينة شأن القرويين ، الذين يقدمون المدينة وهم يحملون منتجاتهم من فواكه وألبان وغيرها ، فيشتريها منهم ثم يبيعها ويتجر بها . وواضح ان النهي عن هاتين العمليتين يحمل طابع الاتجاه الاسلامي الذي نحاول إثباته ، لأن النهي يستهدف الاستغناء عن الوسيط ودوره الطفيلي ، الذي يحول به دون مواجهة صاحب السلعة للمستهلك مباشرة ، لا لشيء إلا ليربح الوسيط على أساس اقحام نفسه بينهما . فالوساطة هنا لا يرحب بها الاسلام ، لأنها وساطة متكلفة لا تعبر عن أي محتوى إنتاجي لعمليات التجارة ، بل عن هدف في مجرد المبادلة لأجل الربح .

---

(١) و (٢) هذه النصوص إنما تدل على الحكم المقصود ، إذا كانت تستهدف بالنهي الوارد فيها ، منع المشتري عن بيع ما اشتراه سلفاً قبل قبضه وبعد حلول اجله بثمن اكبر . واما إذا كانت النصوص تريد بيان ما للمشتري المطالبة به ، إذا فسخ العقد استناداً الى حقه في الخيار ، نتيجة لعدم تسليم البائع له السلعة في الوقت المحدد ، فيكون معنى النهي فيها ان المشتري إذا لم يتسلم السلعة التي اشتراها سلفاً في الوقت المحدد ، وفسخ العقد ، فليس له الا استرجاع نفس الثمن الذي سلمه للبائع سابقاً . وعلى هذا التقدير لا تبقى في النصوص دلالة على النهي عن البيع بثمن اكبر قبل القبض .

(٣) الوسائل للحر العاملي جـ ١٢ ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧ .

(٤) الام للشافعي جـ ٣ ص ٩٢ ـ ٩٣ .

لمن ننتج ؟

أود البدء بإبراز موقف الرأسمالية من هذا السؤال ، ليتاح عن طريق مقارنة الموقف الاسلامي به ، اعطاء الجواب من وجهة نظر الاسلام ، بملامحه المحددة ، وسماته المميزة .

□ ——————— الموقف الرأسمالي :

المذهب الرأسمالي يعتمد في توجيه الإنتاج على جهاز الثمن ، الذي تحدده قوانين العرض والطلب في السوق الحرة ، لأن الاقتصاد الرأسمالي الحر يقوم على أساس المشاريع الخاصة ، التي يديرها الأفراد وتخضع لإرادتهم وكل واحد من هؤلاء يدير مشروعه ويخطط انتاجه ، وفقاً لمصلحته ورغبته في اكبر قدر ممكن من الربح . فحاسة الربح هي التي تكيف لدى كل فرد إنتاجه وتوجه نشاطه . والربح يتبع حركة الثمن في السوق ، فكلما اطلع صاحب المشروع على ارتفاع ثمن سلعة ، اتجه الى انتاجها بقدر كبير ، أملا في الحصول على الوفير من الربح . ومن الواضح ان ارتفاع ثمن السلعة في السوق يعكس في الظروف السليمة زيادة الطلب عليها . وبهذا تضمن الرأسمالية ربط الانتاج بالطلب ، لأن الربح هو الذي يحرك الانتاج ، وارتفاع الثمن هو الذي يغري المشاريع الرأسمالية بالربح ، وزيادة الطلب هي التي تؤدي الى ارتفاع الثمن ، فيكون الانتاج في النهاية موجهاً من قبل المستهلكين ومكيفاً طبقاً لحاجاتهم ، التي تعبر عن نفسها في زيادة الطلب وارتفاع الثمن . وفي هذا الضوء تجيب الرأسمالية على سؤال : لمن ننتج ؟ إن الانتاج لأجل المستهلكين وحاجاتهم . ويتناسب طرداً وعكساً واتجاهاً مع هذه الحاجات .

□ ـــــــــــــــ نقد الموقف الرأسمالي :

هـذه هي الصورة الـظاهريـة للانتـاج الرأسمـالي ، او هي الصورة المشـرقة التي يحاول الرأسماليون ابـراز الانتاج الـرأسمالي في إطـارها الـزاهي ، ليبرهنـوا عـلى التوافق والتـلاقي في ظل النـظام الرأسمـالي بين خـطي الانتاج والـطلب ، وحركتيهما العامتين .

ولكن هـذه الصورة ، بـالرغم من صـدقها جزئياً ، لا تستـطيـع ان تخفي التناقض الصارخ في ظـل النظام الـرأسمالي بـين الانتاج والـطلب . فهي تشرح التـرابط في تسلسـل متعـدد الحلقـات بـين الانتـاج والـطلب ، ولكنهـا لا تحـدد مـدلول الـطلب ، ولا تكشف عن مفهوم الـرأسماليـة عن هذا الـطلب ، الذي يتحكم في الانتاج ويواجهه بواسطة رفع ثمن السلع .

والحقيقـة ان الطلب في المفهـوم الرأسمـالي هو تعبـير نقدي اكـثر من كونـه تعبيـراً بشريـاً عن حاجـة من الحاجـات ، لأنـه لا يشمـل إلا قسـماً خـاصـاً من الطلب وهو ذلـك الطلب الـذي يؤدي الى ارتفاع ثمن السلعـة في السوق ، اي الطلب الذي يتمتع بالقـوة الشرائيـة ، ويمتلك رصيداً نقـدياً قـادراً على اشبـاعه وأمـا تلك الطلبـات المجردة عن تلك القـوة النقديـة ، التي لا تستطيـع ان تغزو السـوق الرأسمـاليـة ولا تؤدي الى رفـع ثمن السلعـة لعـدم امتـلاكهـا الثمن ، فنصيبهـا الإهمال مهـما كانت ملحَّـة وضروريـة ، ومهما عمَّت واستـوعبت ، لأن الطلب لا بد ان يبـرهن عليه الـطالب بالنقـد الذي يقـدمه ، ومـا لم يقدم هـذا البـرهان فـلا حق له في تـوجيـه الانتـاج ، ولا كلمـة لـه في الحيـاة الإقتصـاديـة الرأسمالية ، وان نبع من صميم الواقع البشري وضروراته الملحة .

وبمجـرد ان نعرف مفهـوم الرأسمـالية هـذا عن الطلب ، تتبـدد فجأة كـل تلك الاحـلام الـذهبيـة التي نسجهـا انصـار الاقتصـاد الحـر ، حـول الانتـاج الـرأسمالي وتكيفـه وفقاً للحـاجـة والـطلب ، لأن القـوة الشـرائيـة في المجتمـع الرأسمالي تتوفر ـ بدرجات عـالية ـ في القلة المحـظوظة التي تسيـطر على ثـروات البـلاد ، وتنخفض لدى غيـرهم ، وتهبط هبوطـاً كبيراً في مستـوى القاعـدة التي

تتكون منها أكثرية المجتمع الرأسمالي ونتيجة هذاالتفاوت الهائل في القوة الشرائية من وجهة نظر المذهب الرأسمالي ـ أن تحتكر الطلبات ذات القوة الشرائية الضخمة توجيه الانتاج ، وتملي ارادتها عليه ، لأنها هي التي تغري اصحاب المشاريع ، وتسيل لعابهم بما تؤدي اليه من ارتفاع الأثمان وتحرم الطلبات الحياتية للجمهور من ذلك لعدم تمتعها بقوة شرائية مغرية .

ولمّا كانت الطلبات التي تتمتع بالقوة الشرائية الضخمة ، قادرة على جلب كل السلع الضرورية والكمالية ، وأدوات اللهو ووسائل الترف من السوق الرأسمالية ، بينما تعجز الطلبات الفقيرة حتى عن جلب السلع الضرورية بصورة كاملة ، فسوف يؤدي ذلك الى تجنيد المشاريع الرأسمالية كل طاقاتها لاشباع تلك الطلبات المترفة ، والرغبات النهمة التي لا تكف عن التفنن في إشباع نهمها ، وتطلب الجديد تلو الجديد من أدوات البطر ووسائل المتعة واللذة ، وتبقى طلبات الكثرة الكاثرة من الناس على السلع الضرورية ومواد الحياة قائمة دون ان تلقى عناية من الانتاج الرأسمالي ، اللهم إلا في الحدود التي توفر للكبار الأيدي العاملة . وهكذا تمتلىء الأسواق الرأسمالية بالوان من سلع الترف والكماليات ، بينما تفقد أحياناً الكمية الكافية من السلع الضرورية التي تستطيع ان تشبع الجميع اشباعاً كاملاً .

هذه هي الرأسمالية في موقفها من الانتاج ، والطريقة التي تعتمد عليها في تحديد حركته .

□ ـــــــــــ الموقف الاسلامي :

وأما الاسلام فيمكن تلخيص موقفه في النقاط التالية :

١ ـ يحتم الاسلام على الانتاج الاجتماعي ان يوفر اشباع الحاجات الضرورية لجميع أفراد المجتمع ، بانتاج كمية من السلع القادرة على اشباع تلك الحاجات الحياتية ، بدرجة من الكفاية التي تسمح لكل فرد بتناول حاجته الضرورية منها . وما لم يتوفر مستوى الكفاية والحد الأدنى من السلع الضرورية ، لا يجوز توجيه الطاقات القادرة على توفير ذلك الى حقل آخر من

حقول الانتاج . فالحاجة نفسها ذات دور إيجابي في حركة الانتاج ، بقطع النظر عن القدرة الاقتصادية لهذه الحاجة ورصيدها النقدي .

٢ - كما يحتم الاسلام أيضاً على الانتاج الاجتماعي ان لا يؤدي الى الاسراف ، لأن الاسراف محرم في الشريعة ، سواء حصل بتصرف شخصي من الفرد او بتصرف عام من المجتمع خلال حركة الانتاج ، فكما يحرّم على الفرد ان يستعمل العطور الثمينة في غسل ساحة داره ، لأنه اسراف ، كذلك يحرم على المجتمع او على منتجي العطور ـ بتعبير آخر ـ ان ينتجوا من العطور كمية تزيد على حاجة المجتمع وقدرته الاستهلاكية والتجارية ، لأن انتاج الفائض لون من الاسراف ، وتبديد الاموال بدون مبرر .

٣ ـ يسمح الاسلام للامام بالتدخل في الانتاج ، للمبررات الآتية :

أولاً : لكي تضمن الدولة الحد الأدنى من انتاج السلع الضرورية ، والحد الأعلى الذي لا يجوز التجاوز عنه لأن من الواضح ان سير مشاريع الانتاج الخاصة ، وفقاً لإرادة أصحابها ، دون توجيه مركزي من قبل السلطة الشرعية يؤدي في عصور الانتاج المعقد والضخم الى تسيب الانتاج الاجتماعي ، وتعرضه للاسراف والافراط من جانب ، وللتفريط بالحد الأدنى من جانب آخر . فلا بد لضمان سير الانتاج الاجتماعي بين الحدين من الاشراف والتوجيه .

وثانياً : لأجل ان تملأ منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف . فان منطقة الفراغ تضم جميع ألوان النشاط المباحة بطبيعتها فلولي الأمر ان يتدخل في هذه الألوان من النشاط ، ويحدد منها في ضوء الأهداف العامة للاقتصاد الاسلامي . وسوف نتحدث بتفصيل عن منطقة الفراغ هذه ، وحدودها ودورها في البحث المقبل . والذي نعنيه هنا ان الصلاحيات الممنوحة لولي الامر في ملء منطقة الفراغ ، تجعل من حقه التدخل في حركة الانتاج والاشراف عليها ، وتحديدها ضمن منطقة الفراغ المتروكة للدولة .

وثالثاً : إن التشريع الاسلامي بشأن توزيع الثروات الطبيعية الخام

يفسح المجال بطبيعته للدولة لكي تتدخل ، وتهيمن على الحياة الإقتصادية كلها ، لأن تشريع الاسلام بهذا الشأن يجعل من المباشرة في العمل ، شرطاً أساسياً في تملك الثروة الطبيعية الخام ، واكتساب الحق الخاص فيها ـ على قول فقهي سبق في بعض الابنية العلوية ـ وهذا يعني بطبيعته عدم إمكان قيام الفرد ، مهما كانت إمكاناته بالمشاريع الكبرى في استثمار الطبيعة وثرواتها العامة ، ما دام لا يكتسب حقه فيها إلا بالمباشرة . فيتعين على انتاج الثروات الطبيعية الخام والصناعات الاستخراجية ، ان تتم بتنظيم من السلطة الشرعية ، ليتاح عن طريقها إقامة مشاريع كبرى لاستثمار تلك الثروات ، ووضعها في خدمة المجتمع الاسلامي .

وإذا تمت للدولة الهيمنة على الصناعات الاستخراجية وانتاج المواد الأولية الخام ، كان لها بالتالي السيطرة وبصورة غير مباشرة . . على مختلف فروع الانتاج في الحياة الإقتصادية ، لأنها تتوقف غالباً على الصناعات الاستخراجية ، وانتاج المواد الأولية ، فيمكن لولي الأمر ان يتدخل في مختلف تلك الفروع بصورة غير مباشرة ، عن طريق هيمنته على المرحلة الأولى والاساسية من الانتاج ، اي انتاج المواد الطبيعية .



مسؤولية الدولة في الاقتصاد الإسلامي

١ ـ الضمان الاجتماعي

فرض الاسلام على الدولة ضمان معيشة أفراد المجتمع الاسلامي ضماناً كاملاً . وهي عادة تقوم بهذه المهمة على مرحلتين : ففي المرحلة الأولى تهيء الدولة للفرد وسائل العمل ، وفرصة المساهمة الكريمة في النشاط الاقتصادي المثمر ، ليعيش على أساس عمله وجهده . فاذا كان الفرد عاجزاً عن العمل وكسب معيشته بنفسه كسباً كاملاً ، او كانت الدولة في ظرف استثنائي لا يمكنها منحه فرصة العمل ، جاء دور المرحلة الثانية ، التي تمارس فيها الدولة تطبيق مبدأ الضمان ، عن طريق تهيئة المال الكافي ، لسد حاجات الفرد ، وتوفير حد خاص من المعيشة له .

ومبدأ الضمان الاجتماعي هذا يرتكز في المذهب الاقتصادي للاسلام على أساسين ، ويستمد مبرراته المذهبية منهما :

أحدهما : التكافل العام . والآخر : حق الجماعة في موارد الدولة العامة . ولكل من الأساسين حدوده ومقتضياته ، في تحديد نوع الحاجات التي يجب ان يضمن إشباعها ، وتعيين الحد الأدنى من المعيشة التي يوفرها مبدأ الضمان الاجتماعي للافراد .

فالأساس الأول للضمان لا يقتضي اكثر من ضمان اشباع الحاجات الحياتية والملحّة للفرد ، بينما يزيد الأساس الثاني على ذلك ، ويفرض إشباعاً أوسع ومستوى أرفع من الحياة .

والدولة يجب ان تمارس الضمان الاجتماعي في حدود امكاناتها على

مستوى كل من الأساسين .

ولكي نحدد فكرة الضمان في الإسلام يجب ان نشرح هذين الأساسين ومقتضياتهما وأدلتهما الشرعية .

□ ـــــــــــ الأساس الأول للضمان الاجتماعي :

فالأساس الأول للضمان الاجتماعي : هو التكافل العام . والتكافل العام هو المبدأ الذي يفرض فيه الاسلام على المسلمين كفاية ، كفالة بعضهم لبعض ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته ، يجب عليه أن يؤديها على أي حال كما يؤدي سائر فرائضه .

والضمان الاجتماعي الذي تمارسه الدولة على أساس هذا المبدأ للتكافل العام بين المسلمين ، يعبر في الحقيقة عن دور الدولة في إلزام رعاياها بامتثال ما يكلفون به شرعاً ، ورعايتها لتطبيق المسلمين احكام الاسلام على أنفسهم . فهي بوصفها الأمينة على تطبيق احكام الإسلام ، والقادرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مسؤولة عن امانتها ، ومخوّلة حق إكراه كل فرد على أداء واجباته الشرعية ، وامتثال التكاليف التي كلفه الله بها . فكما يكون لها حق إكراه المسلمين على الخروج الى الجهاد لدى وجوبه عليهم ، كذلك لها حق إكراههم على القيام بواجباتهم في كفالة العاجزين ، إذا امتنعوا عن القيام بها . وبموجب هذا الحق يتاح لها ان تضمن حياة العاجزين وكالة عن المسلمين ، وتفرض عليهم في حدود صلاحياتها مد هذا الضمان بالقدر الكافي من المال ، الذي يجعلهم قد أدوا الفريضة وامتثلوا امر الله تعالى .

ولأجل ان نعرف حدود الضمان الاجتماعي ، الذي تمارسه الدولة على أساس مبدأ التكافل ، ونوع الحاجات التي يضمن إشباعها . . يجب ان نستعرض بعض النصوص التشريعية التي أشارت الى مبدأ التكافل ، لنحدد في ضوئها القدر الواجب من الكفالة على المسلمين ، وبالتالي حدود الضمان الذي تمارسه الدولة على هذا الأساس .

فقد جاء في الحديث الصحيح عن سماعة : « أنه سأل الامام جعفر بن

محمد عن قوم عندهم فضل ، وبإخوانهم حاجة شديدة ، وليس يسعهم الزكاة أيسعهم ان يشبعوا ويجوع اخوانهم ؟، فإن الزمان شديد . فردّ الامام عليه قائلاً : إن المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يخذله ، ولا يحرمه ، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه والتواصل والتعاون عليه ، والمواساة لأهل الحاجة »[1] .

وفي حديث آخر : ان الامام جعفر قال : « ايما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه ، وهو يقدر عليه من عنده او من عند غيره ، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه ، مزرقة عيناه ، مغلولة يداه الى عنقه ، فيقال : هذا الخائن الذي خان الله ورسوله ، ثم يؤمر به الى النار »[2] . وواضح ان الأمر به الى النار يدل على : ان المؤمن يجب عليه إشباع حاجة أخيه المؤمن ، في حدود قدرته ، لأن الشخص لا يدخل النار إذا ترك شيئاً لا يجب عليه .

والحاجة في هذا الحديث وإن جاءت مطلقة ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة التي ورد الحديث الأول بشأنها ، لأن غير الحاجات الشديدة لا يجب على المسلمين كفالتها وضمان إشباعها إجماعاً .

وينتج عن ذلك : ان الكفالة هي في حدود الحاجات الشديدة . فالمسلمون إذا كان لديهم فضل عن مؤونتهم ، فلا يسعهم - على حد تعبير النص في الحديث الأول - ان يتركوا اخاهم في حاجة شديدة ، بل يجب عليهم إشباع تلك الحاجة وسدها .

وقد ربط الاسلام بين هذه الكفالة ومبدأ الأخوة العامة بين المسلمين ليدلل على أنها ليست ضريبة التفوق في الدخل فحسب ، وإنما هي التعبير العملي عن الأخوة العامة ، سيراً منه على طريقته في إعطاء الأحكام إطاراً خلقياً يتفق مع مفاهيمه وقيمه ، فحق الانسان في كفالة الآخر له مستمد في مفهوم الاسلام من اخوته له ، واندراجه معه في الأسرة البشرية الصالحة . والدولة تمارس في حدود صلاحياتها حماية هذا الحق وضمانه . والحاجات التي

---

(١) الوسائل للحر العاملي جـ ١١ ص ٥٩٧ .
(٢) الوسائل جـ ١١ ص ٥٩٩ .

يضمن هذا الحق اشباعها هي الحاجات الشديدة . وشدة الحاجة تعني كون الحاجة حياتية ، وعسر الحياة بدون اشباعها .

وهكذا نعرف : ان الضمان الاجتماعي ، الذي يقوم على أساس التكافل يتحدد ـ وفقاً له ـ بحدود الحاجات الحياتية للافراد ، التي يعسر عليهم الحياة بدون إشباعها .

□ ـــــــــــ الأساس الثاني للضمان الاجتماعي :

ولكن الدولة لا تستمد مبررات الضمان الاجتماعي الذي تمارسه من مبدأ التكافل العام فحسب ، بل قد يمكن ابراز اساس آخر للضمان الإجتماعي كما عرفنا سابقاً ، وهو حق الجماعة في مصادر الثروة . وعلى أساس هذا الحق تكون الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن ضمان معيشة المعوزين والعاجزين ، بقطع النظر عن الكفالة الواجبة على أفراد المسلمين أنفسهم .

وسوف نتحدث أولاً عن هذه المسؤولية المباشرة للضمان وحدودها ، وفقاً لنصوصها التشريعية ، ثم عن الأساس النظري الذي ترتكز عليه فكرة هذا الضمان . وهو حق الجماعة في ثروات الطبيعة .

اما عن المسؤولية المباشرة للضمان : فإن حدود هذه المسؤولية تختلف عن حدود الضمان ، الذي تمارسه الدولة على أساس مبدأ التكافل العام . فإن هذه المسؤولية لا تفرض على الدولة ضمان الفرد في حدود حاجاته الحياتية فحسب ، بل تفرض عليها ان تضمن للفرد مستوى الكفاية من المعيشة الذي يحياه أفراد المجتمع الاسلامي ، لأن ضمان الدولة هنا ضمان إعالة . وإعالة الفرد هي القيام بمعيشته وإمداده بكفايته . والكفاية من المفاهيم المرنة ، التى يتسع مضمونها كلما ازدادت الحياة العامة في المجتمع الإسلامي يسراً ورخاءً . وعلى هذا الأساس يجب على الدولة ان تشبع الحاجات الأساسية للفرد ، من غذاء ومسكن ولباس ، وان يكون إشباعها لهذه الحاجات من الناحية النوعية والكمية ، في مستوى الكفاية بالنسبة الى ظروف المجتمع الإسلامي . كما يجب

على الدولة إشباع غير الحاجات الأساسية من ساير الحاجات ، التي تدخل في مفهوم المجتمع الإسلامي عن الكفاية تبعاً لمدى ارتفاع مستوى المعيشة فيه .

والنصوص التشريعية التي تدل على المسؤولية المباشرة للدولة في الضمان الاجتماعي ، واضحة كل الوضوح ، في التأكيد على هذه المسؤولية ، وعلى ان الضمان هنا ضمان إعالة ، اي ضمان مستوى الكفاية من المعيشة .

ففي الحديث عن الإمام جعفر : « أن رسول الله (ص) كان يقول في خطبته : مَنْ ترك ضياعه فعليٌّ ضياعه ومن تركَ ديناً فَعَليَّ دينُه ، وَمَن ترك ماله فأكله » .

وفي حديث آخر ان الإمام موسى بن جعفر قال : ـ محدداً ما للامام وما عليه ـ : « انه وارث من لا وارث له ، ويعول من لا حيلة له » .

وفي خبر موسى بن بكر : أن الإمام موسى قال له : « من طلب هذا الرزق من حله ليعود به على نفسه وعياله ، كان كالمجاهد في سبيل الله ، فإن غلب عليه ، فليستدن على الله وعلى رسوله ما يقوت به عياله . فإن مات ولم يقضه كان على الإمام قضاؤه . فإن لم يقضه . كان عليه وزره . ان الله عز وجل يقول : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها . . . » الخ ، فهو فقير مسكين مغرم »[1] .

وجاء في كتاب الإمام علي إلى واليه على مصر : « ثم الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين ، وأهل البؤس والزمنى

---

(١) واستشهاد الامام بهذه الآية الكريمة ، لا يعني حصر مسؤولية ولي الأمر في الاعالة والانفاق بمورد معين من موارد بيت المال ، وهو الزكاة ، وذلك لأن الآية لا تختص بالزكاة ، وإنما هي تقرر حكماً عاماً في الصدقة بجميع أقسامها ، فتشمل المال الذي تدفعه الدولة الى العاجز والمعوز لأنه ضرب من الصدقة أيضاً . أضف الى هذا : أن ولي الأمر لا يجب عليه بسط الزكاة ، وتقسيمها على الاصناف الثمانية المذكورة في الآية ، بل يجوز له انفاقها على بعض تلك الأصناف ، مع ان النص في حديث موسى بن بكر يؤكد : ان ولي الأمر إذا لم يقض دين الرجل ، كان عليه وزره ، وليس هذا إلا لمسؤولية خاصة للدولة في الضمان

فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً . واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم ، واجعل لهم قسماً من بيت مالك ، وقسماً من غلات صوافي الاسلام في كل بلد . فإن للاقصى منهم مثل الذي للأدنى ، وكل قد استرعيت حقه ، فلا يشغلنك عنهم بطر ، فإنك لا تعذر بتضييعك التافه لأحكامك الكثير المهم فلا تشخص همك عنهم ، ولا تصعّر خدك لهم .

وتفقّد أمور من لا يصل اليك منهم ، ممن تقتحمه العيون وتحقره الرجال ففرّغ لأولئك ثقتك من اهل الخشية والتواضع ، فليرفع اليك امورهم ، ثم اعمل فيهم بالإعذار الى الله يوم تلقاه . فإن هؤلاء من بين الرعية احوج الى الانصاف من غيرهم . وكل فاعذر الى الله في تأدية حقه اليه . وتعهد أهل اليتم ، وذوي الرقة في السن ممن لا حيلة له ولا ينصب للمسألة نفسه » .

فهذه النصوص تقرر بكل وضوح مبدأ الضمان الاجتماعي ، وتشرح المسؤولية المباشرة للدولة في إعالة الفرد وتوفير حد الكفاية له .

هذا هو مبدأ الضمان الاجتماعي ، الذي تعتبر الدولة مسؤولة بصورة مباشرة عن تطبيقه ، وممارسته في المجتمع الإسلامي .

وأما الأساس النظري الذي ترتكز فكرة الضمان في هذا المبدأ عليه ، فمن الممكن ان يكون إيمان الإسلام بحق الجماعة كلها في موارد الثروة ، لأن هذه الموارد الطبيعية قد خلقت للجماعة كافة ، لا لفئة دون فئة ﴿ خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾ وهذا الحق يعني ان كل فرد من الجماعه له الحق في الانتفاع بثروات الطبيعة والعيش الكريم منها . فمن كان من الجماعة قادراً على العمل في أحد القطاعات العامة والخاصة ، كان من وظيفة الدولة ان تهيء له فرصة العمل في حدود صلاحيتها . ومن لم تتح له فرصة العمل ، أو كان عاجزاً عنه . . فعلى الدولة ان تضمن حقه في الاستفادة من ثروات الطبيعة ، بتوفير مستوى الكفاية من العيش الكريم .

فالمسؤولية المباشرة للدولة في الضمان ، ترتكز على أساس الحق العام للجماعة في الإستفادة من ثروات الطبيعة ، وثبوت هذا الحق للعاجزين عن

العمل من أفراد الجماعة .

وأما الطريقة التي اتخذها المذهب لتمكين الدولة من ضمان هذا الحق وحمايته للجماعة كلها بما تضم من العاجزين . . فهي إيجاد بعض القطاعات العامة في الاقتصاد الإسلامي ، التي تتكون من موارد الملكية العامة ، وملكية الدولة ، لكي تكون هذه القطاعات ـ الى صف فريضة الزكاة ـ ضماناً لحق الضعفاء من أفراد الجماعة ، وحائلاً دون احتكار الأقوياء للثروة كلها ورصيداً للدولة يمدها بالنفقات اللازمة لممارسة الضمان الاجتماعي ، ومنح كل فرد حقه في العيش الكريم من ثروات الطبيعة .

فالأساس على هذا الضوء هو : حق الجماعة كلها في الانتفاع بثروات الطبيعة .

والفكرة التي ترتكز على هذا الأساس هي المسؤولية المباشرة للدولة ، في ضمان مستوى الكفاية من العيش الكريم ، لجميع الأفراد العاجزين والمعوزين .

والطريقة المذهبية التي وضعت لتنفيذ هذه الفكرة هي : القطاع العام ، الذي أنشأه الاقتصاد الإسلامي ضماناً لتحقيق هذه الفكرة ، في جملة ما يحقق من أهداف .

وقد يكون أروع نص تشريعي في اشعاعه المحتوى المذهبي للاساس والفكرة ، والطريقة جميعاً ، هو المقطع القرآني في سورة الحشر ، الذي يحدد وظيفة الفيء ، ودوره في المجتمع الإسلامي بوصفه قطاعاً عاماً . وإليكم النص :

﴿ وما أفاء الله على رسوله منهم ، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ، ولكن الله يسلط رسله على من يشاء ، والله على كل شيء قدير . ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فلله ، وللرسول ، ولذي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم . . ﴾ .

ففي هذا النص القرآني قد نجد إشعاعاً بالأساس الذي تقوم عليه فكرة

الضمان . وهو حق الجماعة كلها في الثروة . ﴿ **كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم** ﴾ ، وتفسيراً لتشريع القطاع العام في الفيء ، بكونه طريقة لضمان هذا الحق ، والمنع عن احتكار بعض أفراد الجماعة للثروة وتأكيداً على وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة اليتامى والمساكين وابن السبيل ، ليظفر جميع أفراد الجماعة بحقهم في الانتفاع بالطبيعة ، التي خلقها الله لخدمة الإنسان[1] .

فالأساس والفكرة والطريقة كلها واضحة ، في هذا الضوء القرآني .

وقد أفتى بعض الفقهاء كالشيخ الحر : بأن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم . فالذمي الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبر وعجز عن الكسب ، كانت نفقته من بيت المال . وقد نقل الشيخ الحر حديثاً عن الإمام علي : أنه مر بشيخ مكفوف كبير يسأل ، فقال أمير المؤمنين ما هذا ؟ فقيل له : يا أمير المؤمنين انه نصراني . فقال الامام : استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه !!. انفقوا عليه من بيت المال .

---

(١) هناك بعض الروايات يدل على ما يخالف ذلك في تفسير الآية ، كالرواية التي تتحدث عن نزول الآيتين في موضوعين مختلفين : فالأولى في الفيء ، والثانية في الغنيمة او في خمس الغنيمة خاصة . ولكن هذه الروايات ضعيفة السند ، كما يظهر بتتبع سلسلة رواتها . ولهذا يجب ان نفسر الآيتين في ضوء ظهورهما . ومن الواضح ظهورهما في الحديث عن موضوع واحد وهو الفيء . فالآية الأولى تنفي حق المقاتلين في الفيء لأنه مما لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب ، والآية الثانية تحدد مصرف الفيء اي الجهات التي يصرف عليها الفيء ومن الواضح ان كون المساكين وابن السبيل واليتامى مصرفاً للفيء لا ينافي كونه ملكاً للنبي والإمام باعتبار منصبه كما دلت على ذلك الروايات الصحيحة .

فالمستخلص من تلك الروايات بعد ملاحظة الآية معها : ان الفيء ملك المنصب الذي يشغله النبي والامام . ومصرفه الذي يجب عليه صرفه عليه هو ما يدخل ضمن دائرة العناوين التي ذكرتها الآية ، من المصالح المرتبطة بالله والرسول وذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل . وبتحديد المصرف بموجب الآية الكريمة ، يقيد عموم قوله « يجعله حيث يجب » في رواية زرارة ، فتكون النتيجة ، ان الإمام يجعله حيث يجب ضمن الدائرة التي حددتها الآية الكريمة .

٢- التوازن الاجتماعي

حين عالج الاسلام قضية التوازن الاجتماعي ، ليضع منه مبدءاً للدولة في سياستها الاقتصادية ، انطلق من حقيقتين احداهما كونية . والأخرى مذهبية .

اما الحقيقة الكونية فهي : تفاوت أفراد النوع البشري في مختلف الخصائص والصفات ، النفسية والفكرية والجسدية . فهم يختلفون في الصبر والشجاعة ، وفي قوة العزيمة والأمل ويختلفون في حدة الذكاء وسرعة البديهة وفي القدرة على الإبداع والاختراع . ويختلفون في قوة العضلات ، وفي ثبات الأعصاب ، الى غير ذلك من مقومات الشخصية الإنسانية التي وزعت بدرجات متفاوتة على الأفراد .

وهذه التناقضات ليست في رأي الإسلام ناتجة عن أحداث عرضية في تاريخ الإنسان ، كما يزعم هواة العامل الاقتصادي ، الذين يحاولون ان يجدوا فيه التعليل النهائي لكل ظواهر التاريخ الإنساني . فإن من الخطأ محاولة تفسير تلك التناقضات والفروق بين الأفراد ، على أساس ظرف اجتماعي معين ، او عامل اقتصادي خاص . لأن هذا العامل او ذلك الظرف ، لئن امكن ان تفسر على ضوئه الحالة الاجتماعية ككل ، فيقال : ان التركيب الطبقي الاقطاعي او ان نظام الرقيق كان وليد هذا العامل الاقتصادي ، كما يصنع أنصار التفسير المادي للتاريخ . . فلا يمكن بحال من الاحوال ان يكون العامل الاقتصادي ، أو أي وضع اجتماعي ، كافياً لتفسير ظهور تلك الاختلافات والتناقضات الخاصة بين الأفراد . وإلا فلماذا اتخذ هذا الفرد دور

الرقيق ، وذلك الفرد دور السيد المالك ؟! وأصبح هذا الفرد ذكياً قادراً على الابداع ، والآخر خاملاً عاجزاً عن الإجادة ؟! ولماذا لم يتبادل هذان الفردان دورهما ضمن إطار النظام العام ؟!.

ولا جواب على هذا السؤال بدون افتراض الافراد مختلفين في مواهبهم وإمكاناتهم الخاصة ، قبل كل تفاوت اجتماعي بينهم في التركيب الطبقي للمجتمع ، لكي يفسر تفاوت الأفراد في التركيب الطبقي ، واختصاص كل فرد بدوره الخاص في هذا التركيب ، على أساس الاختلاف في مواهبهم وإمكاناتهم فمن الخطأ القول : بأن هذا الفرد أصبح ذكياً لأنه احتل دور السيد في التركيب الطبقي وذاك أصبح خاملا لأنه قام بدور العبد في هذا التركيب ، لأنه لا بد لكي يحتل هذا دور العبد ، ويحظى ذاك بدور السيد أن يوجد فارق بينهما مكّن السيد بإقناع العبد بتوزيع الأدوار على هذا الشكل . وهكذا ننتهي حتماً في التعليل الى العوامل الطبيعية السيكولوجية التي تنبع منها الاختلافات الشخصية ، في مختلف الخصائص والصفات .

فالاختلاف بين الأفراد حقيقة مطلقة وليس نتيجة إطار اجتماعي معين . فلا يمكن لنظرة واقعية تجاهلها ، ولا لنظام اجتماعي الغاؤه في تشريع ، او في عملية تغيير لنوع العلاقات الاجتماعية .

هذه هي الحقيقة الأولى .

وأما الحقيقة الأخرى في المنطق الاسلامي لمعالجة قضية التوازن فهي : القاعدة المذهبية للتوزيع القائلة : بأن العمل هو أساس الملكية وما لها من حقوق وقد مرت بنا هذه القاعدة ، ودرسنا محتواها المذهبي بكل تفصيل في بحوث التوزيع .

لنجمع الآن هاتين الحقيقتين ، لنعرف كيف انطلق الإسلام منهما لمعالجة قضية التوازن ؟

إن نتيجة الإيمان بهاتين الحقيقتين هي : السماح بظهور التفاوت بين الأفراد في الثروة ، فاذا افترضنا جماعة استوطنوا أرضاً وعمروها ، وأنشأوا

عليها مجتمعاً ، وأقاموا علاقاتهم على أساس ان العمل هو مصدر الملكية ، ولم يمارس احدهم أي لون من ألوان الاستغلال للآخر . . فسوف نجد ان هؤلاء يختلفون بعد برهة من الزمن في ثرواتهم ، تبعاً لاختلافهم في الخصائص الفكرية والروحية والجسدية . . وهذا التفاوت يقره الإسلام ، لأنه وليد الحقيقتين اللتين يؤمن بهما معاً . ولا يرى فيه خطراً على التوازن الاجتماعي ولا تناقضاً معه . وعلى هذا الأساس يقرر الاسلام ان التوازن الإجتماعي يجب ان يفهم في حدود الاعتراف بهاتين الحقيقتين .

ويخلص الإسلام من ذلك الى القول : بأن التوازن الاجتماعي هو التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة ، لا في مستوى الدخل . والتوازن في مستوى المعيشة معناه : أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع ومتداولاً بينهم ، الى درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام ، أي أن يحيا جميع الافراد مستوى واحداً من المعيشة ، مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة ، ولكنها تفاوت درجة ، وليس تناقضاً كلياً في المستوى ، كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي .

وهذا لا يعني ان الإسلام يفرض إيجاد هذه الحالة من التوازن في لحظة . وإنما يعني جعل التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة ، هدفاً تسعى الدولة في حدود صلاحياتها الى تحقيقه والوصول اليه ، بمختلف الطرق والأساليب المشروعة التي تدخل ضمن صلاحياتها .

وقد قام الإسلام من ناحيته بالعمل لتحقيق هذا الهدف ، بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الاسراف ، ويضغط المستوى من أسفل ، بالإرتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشة الى مستوى أرفع . وبذلك تتقارب المستويات حتى تندمج أخيراً في مستوى واحد ، قد يضم درجات ولكنه لا يحتوي على التناقضات الرأسمالية الصارخة في مستويات المعيشة .

وفهمنا هذا لمبدأ التوازن الاجتماعي في الإسلام يقوم على أساس التدقيق في النصوص الاسلامية ، الذي يكشف عن إيمان هذه النصوص بالتوازن

الاجتماعي كهدف ، واعطائها لهذا الهدف نفس المضمون الذي شرحناه وتأكيدها على توجيه الدولة الى رفع معيشة الأفراد الذين يحيون حياة منخفضة ، تقريباً للمستويات بعضها من بعض ، بقصد الوصول اخيراً الى حالة التوازن العام في مستوى المعيشة .

فقد جاء في الحديث : ان الامام موسى بن جعفر ذكر بشأن تحديد مسؤولية الوالي في اموال الزكاة : « إن الوالي يأخذ المال فيوجهه الوجه الذي وجهه الله له ، على ثمانية أسهم ، للفقراء والمساكين . يقسمها بينهم بقدر ما يستغنون في سنتهم ، بلا ضيق ولا تقية . فان فضل من ذلك شيء ، رد الى الوالي . وإن نقص من ذلك شيء ولم يكتفوا به ، كان على الوالي ان يموّنهم من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا » .

وهذا النص يحدد بوضوح : ان الهدف النهائي الذي يحاول الإسلام تحقيقه ، ويلقي مسؤولية ذلك على ولي الأمر ، هو اغناء كل فرد في المجتمع الاسلامي .

وهذا ما نجده في كلام الشيباني ، على ما حدّث عنه شمس الدين السرخسي في المبسوط إذ يقول : « على الامام ان يتقي الله في صرف الأموال الى المصارف فلا يدع فقيراً إلا أعطاه حقه من الصدقات حتى يغنيه وعياله . وإن احتاج بعض المسلمين ، وليس في بيت المال من الصدقات شيء ، اعطى الامام ما يحتاجون اليه من بيت مال الخراج ، ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لما بينا أن الخراج وما في معناه يصرف الى حاجة المسلمين » .

فتعميم الغنى هو الهدف الذي تضعه النصوص امام ولي الامر . ولكي نعرف المفهوم الاسلامي للغنى ، يجب ان نحدد ذلك على ضوء النصوص أيضاً. وإذا رجعنا اليها ، وجدنا ان النصوص جعلت من الغنى الحد النهائي لتناول الزكاة ، فسمحت باعطاء الزكاة للفقير حتى يصبح غنياً ، ومنعت اعطاءه بعد ذلك ، كما جاء في الخبر عن الامام جعفر « تعطيه من الزكاة حتى تغنيه » . فالغنى الذي يهدف الاسلام الى توفيره لدى جميع الأفراد ، هذا الغنى الذي جعله حداً فاصلاً بين اعطاء الزكاة ومنعها .

ومرة أخرى يجب ان نرجع الى النصوص ، ونفتش عن طبيعة هذا الحد الذي يفصل بين اعطاء الزكاة ومنعها ، لنعرف بذلك مفهوم الغنى في الاسلام .

وفي هذه المرحلة من الاستنتاج يمكن الكشف عن طبيعة ذلك الحد ، في ضوء حديث أبي بصير ، الذي جاء فيه : « انه سأل الامام جعفر الصادق عن رجل له ثمانمائة درهم ، وهو رجل خفّاف ، وله عيال كثير ، أله ان يأخذ من الزكاة ؟ فقال له الامام يا أبا محمد أيربح من دراهمه ما يقوت به عياله ويفضل ؟ . فقال ابو بصير : نعم . فقال الامام : إن كان يفضل عن قوته مقدار نصف القوت ، فلا يأخذ الزكاة . وإن كان أقل من نصف القوت ، اخذ الزكاة . وما أخذه منها فضّه على عياله حتى يلحقهم بالناس » .

ففي ضوء هذا النص نعرف ان الغني في الإسلام هو انفاق الفرد على نفسه وعائلته ، حتى يلحق بالناس . وتصبح معيشته في المستوى المتعارف الذي لا ضيق فيه ولا تقية .

وهكذا نخرج من تسلسل المفاهيم الى مفهوم الاسلام عن التوازن الاجتماعي ، ونعرف ان الاسلام حين وضع مبدأ التوازن الاجتماعي ، وجعل ولي الامر مسؤولاً عن تحقيقه بالطرق المشروعة . . شرح فكرته عن التوازن ، وبيّن انه يتحقق بتوفير الغنى لسائر الأفراد . وقد استخدمت الشريعة مفهوم الغنى هذا بجعله حداً فاصلاً بين جواز الزكاة ومنعها . وفسرت هذا الحد الفاصل في نصوص اخرى : بيسر معيشة الفرد الى درجة تلحقه بمستوى الناس . وبذلك اعطتنا هذه النصوص المفهوم الاسلامي للغنى ، الذي عرفنا عن مبدأ التوازن انه يستهدف توفيره للعموم ، ويعتبر تعميمه شرطاً في تحقيق التوازن الاجتماعي . وهكذا تكتمل في ذهننا الصورة الاسلامية المحددة لمبدأ التوازن الاجتماعي . ونعلم أن الهدف الموضوع لولي الأمر ، هو العمل لإلحاق الافراد المتخلفين بمستوى اعلى على نحو يحقق مستوى عاماً مرفهاً للمعيشة .

وكما وضع الإسلام مبدأ التوازن الاجتماعي وحدد مفهومه ، تكفّل أيضاً

بتوفير الإمكانات اللازمة للدولة ، لكي تمارس تطبيقها للمبدأ في حدود تلك الامكانات .

ويمكن تلخيص هذه الامكانات في الأمور التالية :

أولاً : فرض ضرائب ثابتة تؤخذ بصورة مستمرة ، وينفق منها لرعاية التوازن العام .

وثانياً : إيجاد قطاعات لملكية الدولة ، وتوجيه الدولةِ الى استثمار تلك القطاعات ، لأغراض التوازن .

وثالثاً : طبيعة التشريع الإسلامي ، الذي ينظم الحياة الاقتصادية في مختلف الحقول .

□ ـــــــــــــــ ١ ـ فرض ضرائب ثابتة :

وهي ضرائب الزكاة والخمس . فان هاتين الفريضتين الماليتين ، لم تشرعا لأجل إشباع الحاجات الأساسية فحسب ، وإنما شرعتا أيضاً لمعالجة الفقر ، والارتفاع بالفقير الى مستوى المعيشة الذي يمارسه الأغنياء ، تحقيقاً للتوازن الاجتماعي بمفهومه في الاسلام .

والدليل الفقهي على علاقة هذه الضرائب بأغراض التوازن ، وإمكان إستخدامها في هذا السبيل ، ما يلي من النصوص :

أ ـ عن إسحاق بن عمار : « قال : قلت للامام جعفر بن محمد أعطي الرجل من الزكاة مئة ؟ قال : نعم . قلت : مائتين ؟. قال : نعم قلت : ثلاثمائة ؟ قال : نعم . قلت : أربعمائة ؟ قال : نعم . قلت خمسمائة ؟ قال : نعم ، حتى تغنيه »[1] .

ب ـ عن عبد الرحمن بن حجاج : « قال : سألت الامام موسى بن جعفر (ع) : عن الرجل يكون أبوه وعمه أو أخوه يكفيه مؤونته ، أيأخذ من الزكاة فيوسع بها ، إن كانوا لا يوسعون عليه في كل ما يحتاج اليه ؟ فقال : لا بأس »[2] .

---

(١) الوسائل للحر العاملي جـ ٦ ص ١٨٠ .

(٢) الوسائل جـ ٦ ص ١٦٣ .

جـ ـ عن سماعة : « قال : سألت جعفر بن محمد (ع) عن الزكاة هل تصلح لصاحب الدار والخادم؟ فقال الإمام : نعم »(١).

د ـ عن أبي بصير: « أن الإمام جعفر الصادق (ع) تحدث عمن تجب عليه الزكاة، وهو ليس موسراً. فقال: يوسع بها على عياله في طعامهم وكسوتهم، ويبقي منها شيئاً يناوله غيرهم. وما أخذ من الزكاة فضه على عياله حتى يلحقهم بالناس »(٢).

هـ ـ عن اسحاق بن عمار : « قال : قلت للصادق (ع) أعطي الرجل من الزكاة ثمانين درهماً ؟. قال نعم ، وزده . قلت : أعطيه مئة ؟. قال نعم(٣) واغنه ، إن قدرت على أن تغنيه »(٤) .

و ـ عن معاوية بن وهب : « قال : قلت للصادق (ع) يروى عن النبي : ان الصدقة لا تحل لغني ، ولا لذي مِرَّة سوي . فقال : لا تحل لغني »(٥) .

ز ـ عن أبي بصير : « قال : قلت للامام جعفر الصادق (ع) ان شيخاً من أصحابنا يقال له عمر ، سأل عيسى بن أعين وهو محتاج ، فقال له عيسى بن أعين : أما ان عندي من الزكاة ، ولكن لا أعطيك منها ، لأني رأيتك اشتريت لحماً وتمراً . فقال له عمر : إنما ربحت درهماً فاشتريت بدانقين لحماً وبدانقين تمراً ثم رجعت بدانقين لحاجة . . (وتقول الرواية ان الامام حينما استمع الى قصة عمر وعيسى بن أعين ، وضع يده على جبهته ساعة ،

---

(١) الوسائل للحر العاملي جـ ٦ ص ١٦١ .

(٢) نفس المصدر جـ ٦ ص ١٥٩ .

(٣) يلاحظ هنا أن القوة الشرائية للدرهم في عصر تلك النصوص ، تزيد كثيراً على القوة الشرائية للعملة النقدية ، التي نطلق عليها اسم الدرهم اليوم .

(٤) الوسائل للحر العاملي جـ ٦ ص ١٧٩ .

(٥) نفس المصدر جـ ٦ ص ١٥٩ .

ثم رفـع رأسـه) وقـال : إن الله تعـالى نـظر في امـوال الاغنيـاء ثم نـظر في الفقراء ، فجعل في أموال الأغنياء مـا يكتفون بـه . ولو لم يكفهم لـزادهم . بل يعطيه ما يأكل ويشرب ويكتسي ويتزوج ويتصدق ويحج »[1] [2] .

حـ ـ عن حمـاد بن عيسى : « ان الامام مـوسى بن جعفر (ع) قـال ـ وهـو يتحدث عن نصيـب اليتامى والمساكين وابن السبيل من الخمس ـ : ان الوالي يقسم بينهم على الكتاب والسنـة ، ما يستغنـون به في سنتهم ، فـإن فضل عنهم شيء ، فهـو للوالي . فان عجـز او نقص عن استغنائهم ، كـان عـلى الـوالي ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به »[3] .

وكتب ابن قدامة يقول : (قال الميموني : ذاكرت أبـا عبد الله فقلت : قـد تكـون للرجل الإبـل والغنم تجب فيها الـزكاة وهـو فقير وتكـون له أربعـون شاة وتكون له الضيعة لا تكفيه فيعطى من الصدقة ؟ قال : نعم ، وذكـر قول عمـر أعـطوهم وإن راحت عليهم من الإبل كـذا وكذا . وقـال : في روايـة محمـد بن الحكم إذا كـان له عقـار يشغله أو ضيعة تسـاوي عشرة آلاف او أقـل أو أكثر لا تقيمه يأخذ من الزكاة . وهذا قول الشافعي)[4] .

وقد فسر ابن قدامـة ذلك بقـوله : (لأن الحـاجة هي الفقـر والغنى ضدهـا فمن كـان محتاجـاً فهو فقـير يدخـل في عموم النص ومن استغنى دخـل في عموم النصوص المحرمة)[5] .

فهـذه النصـوص تـأمـر بـاعـطاء الـزكـاة ومـا اليهـا ، الى ان يلحق الفـرد بالناس ، او الى ان يصبح غنياً ، او لإشباع حاجاته الأوليـة والثانـوية من طعـام

---

(١) نفس المصدر جـ ٦ ص ٢٠١ .

(٢) والمـرجح في فهم هـذه النصوص انها تستهـدف السماح بـاعطاء الـزكاة للفـرد في الحدود التي رسمتها بوصفـه فقيراً ، لا عـلى أساس تـطبيق سهم سبيل الله عليـه . وهي لذلـك يمكن ان تعطينا المفهوم الاسلامي للفقير .

(٣) أصول الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني جـ ١ ص ٥٤٠ .

(٤) المغني لابن قدامة جـ ٢ ص ٥٥٤ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٥٣ .

وشراب وكسوة وزواج وصدقة وحج ، على اختلاف التعابير التي وردت فيها . وكلها تستهدف غرضاً واحداً ، وهو تعميم الغنى بمفهومه الإسلامي ، وإيجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة .

وعلى هذا الضوء نستطيع ان نحدد مفهوم الغنى والفقر عند الإسلام بشكل عام . فالفقير هو من لم يظفر بمستوى من المعيشة ، يمكنه من إشباع حاجاته الضرورية وحاجاته الكمالية ، بالقدر الذي تسمح به حدود الثروة في البلاد . أو هو بتعبير آخر : من يعيش في مستوى تفصله هوة عميقة عن المستوى المعيشي للأثرياء في المجتمع الإسلامي . والغني من لا تفصله في مستواه المعيشي هذه الهوة ، ولا يعسر عليه اشباع حاجاته الضرورية والكمالية بالقدر الذي يتناسب مع ثروة البلاد ، ودرجة رقيها المادي ، سواء كان يملك ثروة كبيرة ام لا .

وبهذا نعرف ان الإسلام لم يعط للفقر مفهوماً مطلقاً ، ومضموناً ثابتاً في كل الظروف والأحوال ، فلم يقل مثلاً : ان الفقر هو العجز عن الإشباع البسيط للحاجات الأساسية . وإنما جعل الفقر بمعنى عدم الإلتحاق في المعيشة بمستوى معيشة الناس ، كما جاء في النص . وبقدر ما يرتفع مستوى المعيشة يتسع المدلول الواقعي للفقر لأن التخلّف عن مواكبة هذا الإرتفاع في مستوى المعيشة يكون فقراً عندئذ . فإذا اعتاد الناس مثلاً على استقلال كل عائلة بدار ، نتيجة لاتساع العمران في البلاد ، أصبح عدم حصول عائلة على دار مستقلة لوناً من الفقر بينما لم يكن فقراً ، حينما لم تكن البلاد قد وصلت الى هذا المستوى من اليسر والرخاء .

وهذه المرونة في مفهوم الفقر ، ترتبط بفكرة التوازن الاجتماعي ، إذ ان الإسلام لو كان قد أعطى ـ بدلاً عن ذلك ـ مفهوماً ثابتاً للفقر ، وهو العجز عن الاشباع البسيط للحاجات الأساسية ، وجعل من وظيفة الزكاة . وما اليها علاج هذا المفهوم الثابت للفقر ، لما أمكن العمل لإيجاد التوازن الاجتماعي في مستوى المعيشة عن طريقها ، ولاتسعت الهوة بين مستوى عوائل الزكاة وما اليها ، ومستوى المعيشة العام للأغنياء ، الذي يزحف ويرتفع باستمرار ، تبعاً

للتطورات المدنية في البلاد وزيادة الثروة الكلية ، فإعطاء مفاهيم مرنة للفقر والغنى ، ووضع نظام الزكاة وما اليها على أساس هذه المفاهيم المرنة هو الكفيل بامكان استخدام الزكاة وغيرها لصالح التوازن الاجتماعي العام .

وليس غريباً إعطاء مفهوم مرن لمدلول تعلق به حكم شرعي ، كالفقر الذي ربطت به الزكاة . ولا يعني هذا تغير الحكم الشرعي ، بل هو حكم ثابت لمفهوم خاص ، والتغير إنما هو في واقع هذا المفهوم ، تبعاً للظروف .

ونظير هذا مفهوم الطب مثلاً ، فان الشرع حكم بوجوب تعلم الطب كفاية على المسلمين . وهذا الوجوب حكم ثابت ، تعلق بمفهوم خاص وهو (الطب) . ولكن ما هو مفهوم الطب ؟ وما يعني تعلم الطب ؟. إن تعلم الطب هو دراسة المعلومات الخاصة ، التي تتوفر في ظرف ما عن الأمراض وطريقة علاجها . وهذه المعلومات الخاصة تنمو على مر الزمن ، تبعاً لتطور العلم . وتكامل التجربة . فما هي معلومات خاصة بالأمس ، لا تعتبر معلومات خاصة اليوم . ولا يكفي في طبيب اليوم أن يتقن ما كان يعرفه الأطباء الحاذقون في عصر النبوة ، ليكون ممتثلاً لحكم الله في تعلم الطب ، فالمرونة في المفهوم إذن غير التغير في الحكم الشرعي . وإذا كان طبيب اليوم غير طبيب عصر النبوة فمن المعقول ان يكون فقير اليوم في مفهوم الاسلام غير فقير عصر النبوة أيضاً .

□ ٢ ـ ايجاد قطاعات عامة :

ولم يكتف الإسلام بالضرائب الثابتة التي شرعها لأجل إيجاد التوازن ، بل جعل الدولة مسؤولة عن الانفاق في القطاع العام لهذا الغرض . فقد جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر (ع) : أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة ، أن يموّن لفقراء من عنده بقدر سعتهم حتى يستغنوا .

وكلمة : (من عنده) تدل على أن غير الزكاة من موارد بيت المال ، يتسع لاستخدامه في سبيل إيجاد التوازن ، بإغناء الفقراء ، ورفع مستوى معيشتهم .

وقد شرح القرآن الكريم دور الفيء ـ الذي هو أحد موارد بيت المال ـ في

إيجاد التوازن ، فقال : ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ﴾ .

وقد مر بنا : أن هذه الآية الكريمة تتحدث عن مصرف الفيء ، فتضع اليتامى والمساكين وابن السبيل ، إلى صف الله والرسول وذي القربى . وهذا يعني : أن الفيء معد للانفاق منه على الفقراء ، كما هو معد للانفاق منه على المصالح العامة المرتبطة بالله والرسول . وتدل الآية بوضوح على أن إعداد الفيء للانفاق منه على الفقراء ، يستهدف جعل المال متداولاً وموجوداً لدى جميع أفراد المجتمع ، ليحفظ بذلك التوازن الاجتماعي العام ، ولا يكون دولة بين الأغنياء خاصة .

والفيء في الأصل : ما يغنمه المسلمون من الكفار بدون قتال . وهو ملك للدولة ، اي للنبي والإمام باعتبار المنصب . ولذلك يعتبر الفيء نوعاً من الأنفال وهي الأموال التي جعلها الله ملكاً للمنصب الذي يمارسه النبي والامام كالاراضي الموات أو المعادن على قول .

ويطلق الفيء في المصطلح التشريعي على الأنفال بصورة عامة ، بدليل ما جاء في حديث محمد بن مسلم عن الإمام الباقر (ع) انه قال : « الفيء والأنفال ما كان من أرض لم يكن فيها هراقة الدماء ، وقوم صولحوا او أعطوا بأيديهم وما كان من أرض خربة ، أو بطون أودية ، فهو كله من الفيء . . الخ »[1] فان هذا النص واضح في إطلاق اسم الفيء ، على غير ما يغنمه المسلمون من أنواع الأنفال . وفي ضوء هذا المصطلح التشريعي ، لا يختص الفيء حينئذ بالغنيمة المجردة عن القتال ، بل يصبح تعبيراً عن جميع القطاع الذي يملكه منصب النبي والامام[2] .

وعلى هذا الأساس نستطيع ان نستنتج : أن الآية حددت حكم الأنفال

---

(١) الوسائل للحر العاملي جـ ٦ ص ٣٦٨ .

(٢) ولا بد ان يضاف الى ذلك القول بالغاء خصوصية المورد في الآية بالفهم العرفي .

بصورة عامة ، تحت إسم : الفيء . وبذلك نعرف ان الأنفال تستخدم في الشريعة لغرض حفظ التوازن ، وضمان تداول المال بين الجميع ، كما تستخدم للمصالح العامة .

□ ـــــــ ٣ ـ طبيعة التشريع الاسلامي :

والتوازن العام في المجتمع الاسلامي مدين بعد ذلك لمجموعة التشريعات الاسلامية في مختلف الحقول ، فانها تساهم عند تطبيق الدولة لها ، في حماية التوازن .

ولا نستطيع ان نستوعب هنا مجموعة التشريعات ذات الصلة بمبدأ التوازن ، ونكشف عن أوجه الارتباط بينها وبينه . وإنما يكفي ان نشير هنا الى محاربة الاسلام لاكتناز النقود ، والغائه للفائدة ، وتشريعه لأحكام الإرث وإعطاء الدولة صلاحيات ضمن منطقة الفراغ المتروكة لها في التشريع الإسلامي وإلغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخام ، الى غير ذلك من الأحكام .

فالمنع عن اكتناز النقود وإلغاء الفائدة ، يقضي على دور المصارف الرأسمالية في إيجاد التناقض والاخلال بالتوازن الاجتماعي وينتزع منها قدرتها على اقتناص الجزء الكبير من ثروة البلاد الأمر الذي تمارسه تلك المصارف في البلاد الرأسمالية عن طريق تشجيع الناس على الادخار ، واغرائهم بالفائدة .

وينتج عن الموقف الإسلامي طبيعياً عدم قدرة رأس المال الفردي غالباً ، على التوسع في حقول الإنتاج والتجارة ، بالدرجة التي تضر التوازن ، لأن توسع الأفراد في مشاريع الانتاج والتجارة ، إنما يعتمد في مجتمع كالمجتمع الرأسمالي على المصارف الرأسمالية ، التي تمد تلك المشاريع بحاجتها الى المال ، نظير فائدة محددة . فاذا منع الاكتناز وحرمت الفائدة ، لم يتيسر للمصارف ان تكدس في خزائنها النقد بشكل هائل ، ولا أن تمد المشاريع الفردية بالقروض . فتبقى النشاطات الخاصة على الصعيد الاقتصادي في الحدود المعقولة التي تواكب التوازن العام . وتترك ـ طبيعياً ـ المشاريع الكبرى

في الانتاج الى الملكيات العامة .

وتشريع احكام الإرث ، الذي تقسم التركة بموجبه غالباً على عدد من الأقرباء الورثة . . يعتبر ضماناً آخر للتوازن ، لأنه يفتت الثروات باستمرار ويحول دون تكدسها عن طريق تقسيمها على الأقرباء ، وفقاً لما تقرره احكام الميراث . ففي نهاية كل جيل تكون ثروات الأفراد الأغنياء قد قسمت غالباً على مجموعة أكبر عدداً منهم وقد يبلغ المالكون الجدد للثروة المتروكة أضعاف ملّاكها الأولين .

والصلاحيات الممنوحة للدولة لملء منطقةالفراغ ، لها أثر كبير في حماية التوازن ، كما سنجد في البحث المقبل .

وكذلك الغاء الاستثمار الرأسمالي للثروات الطبيعية الخام ، يعبر عن وضع نقطة انطلاق للنشاط الاقتصادي ، تؤدي بطبيعتها الى التوازن ، لأن استخدام الثروات الطبيعية هو نقطة الانطلاق الرئيسية في النشاط الإقتصادي . .

فاذا وضعت المباشرة شرطاً أساسياً ، في تملك الثروات الخام من الطبيعة كما يرى بعض الفقهاء ، ومنع عن تسخير الآخرين في هذا السبيل . . . فقد حدد توزيع تلك الثروات بشكل يحقق التوازن ، ولم يسمح لنفر قليل بالاستيلاء عليها ، عن طريق تسخير الآخرين لخدمتهم في هذا المجال ، الامر الذي يعصف بالتوازن ، ويضع بذرة التناقض والاختلال منذ البداية .

٣ ـ مبدأ تدخل الدولة

تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية ، يعتبر من المبادىء المهمة في الإقتصاد الاسلامي ، التي تمنحه القوة والقدرة على الاستيعاب والشمول .

ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الاحكام الثابتة في الشريعة ، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع ، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع وتضع من ناحية أخرى العناصر المتحركة وفقاً للظروف .

ففي مجال التطبيق تتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية ، لضمان تطبيق احكام الاسلام ، التي تتصل بحياة الأفراد الاقتصادية . فتحول مثلا دون تعامل الناس بالربا ، او السيطرة على الأرض بدون احياء ، كما تمارس الدولة نفسها تطبيق الاحكام التي ترتبط بها مباشرة ، فتحقق مثلاً الضمان الاجتماعي والتوازن العام في الحياة الاقتصادية بالطريقة التي سمح الإسلام باتباعها ، لتحقيق تلك المبادىء .

وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركها التشريع الإسلامي للدولة ، لكي تملأها في ضوء الظروف المتطورة ، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للاقتصاد الاسلامي ، ويحقق الصورة الاسلامية للعدالة الاجتماعية .

وقد أشرنا في مستهل هذه البحوث الى منطقة الفراغ هذه ، وعرفنا ان من الضروري دراستها خلال عملية الاكتشاف لأن الموقف الإيجابي للدولة من

هـذه المنطقـة ، يدخـل ضمن الصورة التي نحـاول اكتشافهـا ، بوصفـه العنصر المتحـرك في الصورة الـذي يمنحها القـدرة على أداء رسـالتها ، ومـواصلة حياتهـا على الصعيدين النظري والواقعي في مختلف العصور .

□ ــــــــــــــــــــــــ لماذا وضعت منطقة فراغ ؟

والفكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هـذه ، تقوم عـلى أساس : أن الاسـلام لا يقدم مبادئه التشريعيـة للحياة الاقتصـادية بـوصفها عـلاجاً مـوقوتـاً ، او تنظيـماً مـرحليـاً ، يجتـازه التـاريـخ بعـد فتـرة من الـزمن الى شكـل آخـر من اشكـال التنظيم . وإنما يقـدمها بـاعتبارهـا الصورة النـظرية الصـالحة لجميـع العصور . فكـان لا بـد لإعـطاء الصـورة هـذا العمـوم والاستيعـاب ، ان ينعكس تـطور العصـور فيها ، ضمن عنصر متحـرك ، يمد الصـورة بالقـدرة على التكيف وفقـاً لظروف مختلفة .

ولكي نستوعب تفصيلات هـذه الفكرة يجب ان نحـدد الجانب المتـطور من حياة الانسان الاقتصادية ، ومدى تأثيره على الصـورة التشريعيـة التي تنظم تلك الحياة .

فهنـاك في الحياة الاقتصـادية عـلاقات الانسـان بالـطبيعـة ، او الثـروة التي تتمثـل في أساليب انتـاجه لهـا ،وسيـطرتـه عليها ، وعـلاقـات الانسـان بـأخيـه الانســان ، التي تنعكس في الحقـوق والامتيـازات التي يحصـل عليهـا هـذا او ذاك .

والفـارق بين هـذين النوعـين من العـلاقـات : أن الانسـان يمـارس النـوع الأول من العلاقـات ، سـواء كان يعيش ضمن جمـاعة ام كـان منفصلا عنهـا ، فهـو يشتبك عـلى أي حال مـع الطبيعـة في علاقـات معينـة ، يحـددهـا مستـوى خبرته ومعرفته ، فيصطاد الطير ، ويزرع الأرض ، ويستخرج الفحم ، ويغـزل الصوف بالأساليب التي يجيدها . فهذه العلاقات بطبيعتها لا يتـوقف قيامهـا بين الـطبيعة والانسـان على وجـوده ضمن جمـاعـة . وإنمـا أثـر الجمـاعـة عـلى هـذه العـلاقات ، أنها تؤدي الى تجميـع خبرات وتجـارب متعـددة ، وتنميـة الـرصيـد

البشري لمعرفة الطبيعة ، وتوسعة حاجات الانسان ورغباته تبعاً لذلك .

وأما علاقات الانسان بالانسان ، التي تحددها الحقوق والامتيازات والواجبات ، فهي بطبيعتها تتوقف على وجود الانسان ضمن الجماعة . فما لم يكن الانسان كذلك ، لا يقدم على جعل حقوق له وواجبات عليه . فحق الانسان في الأرض التي أحياها ، وحرمانه من الكسب بدون عمل عن طريق الربا ، والزامه باشباع حاجات الآخرين من ماء العين التي استنبطها ، إذا كان زائداً على حاجته . . كل هذه العلاقات لا معنى لها إلا في ظل جماعة .

والاسلام ـ كما نتصوره ـ يميز بين هذين النوعين من العلاقات . فهو يرى ان علاقات الانسان بالطبيعة او الثروة ، تتطور عبر الزمن ، تبعاً للمشاكل المتجددة التي يواجهها الانسان باستمرار وتتابع ، خلال ممارسته للطبيعة ، والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على تلك المشاكل . وكلما تطورت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها ، وقوة في وسائله وأساليبه .

وأما علاقات الانسان بأخيه ، فهي ليست متطورة بطبيعتها ، لأنها تعالج مشاكل ثابتة جوهرياً ، مهما اختلف اطارها ومظهرها . فكل جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة ، تواجه مشكلة توزيعها ، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها ، سواء كان الانتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء ، ام على مستوى الطاحونة اليدوية .

ولأجل ذلك يرى الاسلام : ان الصورة التشريعية التي ينظم بها تلك العلاقات ، وفقاً لتصوراته للعدالة . . قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظرية لأنها تعالج مشاكل ثابتة . فالمبدأ التشريعي القائل ـ مثلاً ـ : إن الحق الخاص في المصادر الطبيعية يقوم على أساس العمل . يعالج مشكلة عامة يستوي فيها عصر المحراث البسيط وعصر الآلة المعقدة ، لأن طريقة توزيع المصادر الطبيعية على الأفراد ، مسألة قائمة في كلا العصرين .

والإسلام في هذا يخالف الماركسية ، التي تعتقد ان علاقات الانسان بأخيه ، تتطور تبعاً لتطور علاقاته بالطبيعة ، وتربط شكل التوزيع بطريقة

الانتاج ، وترفض امكان بحث مشاكل الجماعة ، إلا في إطار علاقتها بالطبيعة ، كما مر بنا عرضه ونقده في بحوث الكتاب الأول من اقتصادنا .

ومن الطبيعي ـ على هذا الأساس ـ ان يقدم الاسلام مبادئه النظرية والتشريعية ، بوصفها قادرة على تنظيم علاقات الانسان بالانسان في عصور مختلفة .

ولكن هذا لا يعني جواز إهمال الجانب المتطور ، وهو علاقات الانسان بالطبيعة واخراج تأثير هذا الجانب من الحساب فان تطور قدرة الانسان على الطبيعة ، ونمو سيطرته على ثرواتها ، يطور وينمي باستمرار خطر الانسان على الجماعة ، ويضع في خدمته باستمرار امكانات جديدة للتوسع ، ولتهديد الصورة المتبناة للعدالة الاجتماعية .

فالمبدأ التشريعي القائل مثلا : ان من عمل في أرض ، وأنفق عليها جهداً حتى احياها ، فهو احق بها من غيره . . يعتبر في نظر الاسلام عادلاً ، لأن من الظلم ان يساوى بين العامل الذي أنفق على الأرض جهده ، وغيره ممن لم يعمل فيها شيئاً . ولكن هذا المبدأ بتطور قدرة الانسان على الطبيعة ونموها ، يصبح من الممكن استغلاله . ففي عصر كان يقوم احياء الأرض فيه على الأساليب القديمة ، لم يكن يتاح للفرد ان يباشر عمليات الاحياء إلا في مساحات صغيرة . وأما بعد ان تنمو قدرة الانسان ، وتتوفر لديه وسائل السيطرة على الطبيعة ، فيصبح بإمكان أفراد قلائل ممن تؤاتيهم الفرصة ، ان يحيوا مساحة هائلة من الأرض ، باستخدام الآلات الضخمة ويسيطروا غليها ، الأمر الذي يزعزع العدالة الاجتماعية ومصالح الجماعة . فكان لا بد للصورة التشريعية من منطقة فراغ ، يمكن ملؤها حسب الظروف . فيسمح بالاحياء سماحاً عاماً في العصر الأول ويمنع الأفراد في العصر الثاني ـ منعاً تكليفياً ـ عن ممارسة الاحياء ، إلا في حدود تتناسب مع أهداف الاقتصاد الاسلامي وتصوراته عن العدالة .

وعلى هذا الأساس وضع الاسلام منطقة الفراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة الاقتصادية ، لتعكس العنصر المتحرك وتواكب تطور العلاقات

بين الانسان والطبيعة ، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطور المتنامي على مر الزمن .

□ ـــــــــــــــــ منطقة الفراغ ليست نقصاً :

ولا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية ، او إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث . بل تعبّر عن استيعاب الصورة ، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة ، لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً او اهمالاً ، وإنما حددت للمنطقة احكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الاصيلة ، مع اعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية ، حسب الظروف . فاحياء الفرد للارض مثلا عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها ، ولولي الأمر حق المنع عن ممارستها ، وفقاً لمقتضيات الظروف .

□ ـــــــــــــــــ الدليل التشريعي :

والدليل على إعطاء ولي الأمر صلاحيات كهذه ، لملء منطقة الفراغ ، هو النص القرآني الكريم : ﴿ **يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم** ﴾ .

وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر ، تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته او وجوبه . . يسمح لولي الأمر باعطائه صفة ثانوية ، بالمنع عنه أو الأمر به . فإذا منع الامام عن فعل مباح بطبيعته ، أصبح حراماً ، وإذا أمر به ، أصبح واجباً . وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام ، كالربا مثلاً ، فليس من حق ولي الأمر ، الأمر بها . كما ان الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه ، كانفاق الزوج على زوجته ، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه ، لأن طاعة اولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة . فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ .

وفي النصوص المأثورة نماذج عديدة ، لاستعمال ولي الأمر صلاحياته في حدود منطقة الفراغ . وهذه النماذج تلقي ضوءاً على طبيعة المنطقة ، وأهمية دورها الايجابي في تنظيم الحياة الاقتصادية . ولهذا نستعرض فيما يلي قسماً من تلك النماذج ، مدعماً بالنصوص :

أ ـ جاء في النصوص : ان النبي نهى عن منع فضل الماء والكلأ . فعن الامام الصادق انه قال : « قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع فضل ماء وكلاء » .

وهذا النهي نهي تحريم كما يقتضيه لفظ النهي عرفاً . وإذا جمعنا الى ذلك رأي جمهور الفقهاء القائل : بأن منع الانسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلاء ، ليس من المحرمات الاصيلة في الشريعة ، كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر . . أمكننا ان نستنتج : ان النهي من النبي صدر عنه ، بوصفه ولي الأمر .

فهو ممارسة لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف لأن مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة الى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية ، فألزمت الدولة الافراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلأهم للآخرين ، تشجيعاً للثروات الزراعية والحيوانية .

وهكذا نرى ان بذل فضل الماء والكلاء فعل مباح بطبيعته وقد ألزمت به الدولة إلزاماً تكليفياً ، تحقيقاً لمصلحة واجبة .

ب ـ ورد عن النبي (ص) النهي عن بيع الثمرة قبل نضجها . ففي الحديث عن الصادق (ع) : انه سئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض ، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها ؟ فقال : « قد اختصموا في ذلك الى رسول الله (ص) ، فكانوا يذكرون ذلك فلما رآهم لا يدعون الخصومة ، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة ، ولم يحرّمه ، ولكنه فعل ذلك من اجل خصومتهم » . وفي حديث آخر : أن رسول الله احل ذلك فاختلفوا . فقال : لاتباع الثمرة حتى يبدو صلاحها .

فبيع الثمرة قبل بدو صلاحها عملية مباحة بطبيعتها وقد أباحتها الشريعة الإسلامية بصورة عامة . ولكن النبي نهى عن هذا البيع بوصفه ولي الأمر ، دفعاً لما يسفر عنه من مفاسد وتناقضات .

جـ ـ ونقل الترمذي عن رافع بن خديج انه قال : نهانا رسول الله (ص) عن امر كان لنا نافعاً ، إذا كانت لأحدنا أرض ان يعطيها ببعض خراجها او بدراهم ، وقال : إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها .

ونحن حين نجمع بين قصة هذا النهي ، واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة ، ونضيف الى ذلك نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة ، تدل على جواز اجارة الأرض . . نخرج بتفسير معين للنص الوارد في خبر رافع بن خديج وهو ان النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر وليس حكماً شرعياً عاماً .

فاجارة الأرض بوصفها عملاً من الأعمال المباحة بطبيعتها ، يمكن للنبي المنع عنها باعتباره ولي الأمر منعاً تكليفياً ، وفقاً لمقتضيات الموقف .

د ـ جاءت في عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الاشتر أوامر مؤكدة بتحديد الأسعار ، وفقاً لمقتضيات العدالة . فقد تحدث الإمام الى واليه عن التجار ، وأوصاه بهم ، ثم عقب ذلك قائلاً : « واعلم ـ مع ذلك ـ أن في كثير منهم ضيقاً فاحشاً ، وشحاً قبيحاً ، واحتكاراً للمنافع ، وتحكماً في البياعات . وذلك باب مضرة للعامة ، وعيب على الولاة . فامنع من الاحتكار فان رسول الله (ص) منع منه . وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل ، وأسعار لا تجحف بالفريقين في البائع والمبتاع » .

ومن الواضح فقهياً ، ان البائع يباح له البيع بأي سعر أحب ، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بسعر مجحف . فأمر الامام بتحديد السعر ، ومنع التجار عن البيع بثمن اكبر . . صادر منه بوصفه ولي الأمر . فهو استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ ، وفقاً لمقتضيات العدالة الإجتماعية التي يتبناها الإسلام .

المَلاحِق



- ١ -

بحث في استثناءات من ملكية المسلمين لأراضي الفتح

□ ـــــــــ حكم الارض العامرة بعد تشريع حكم الانفال :

في الأوساط الفقهية رأي يميز بين نوعين من الأرض العامرة حال الفتح :

أحدهما : الأرض التي كان اعمار الكفار لها متقدماً زمنياً على تشريع ملكية الإمام للانفال بما فيها الأرض الميتة ، كما إذا كانت الأرض معمورة منذ الجاهلية .

والآخر الأرض التي يرجع عمرانها حال الفتح الى تاريخ متأخر عن زمان ذلك التشريع ، كما إذا فتح المسلمون أرضاً عامرة في سنة خمسين للهجرة ، وكان بدء عمرانها بعد نزول سورة الأنفال ، أو بعد وفاة النبي (ص) مثلاً .

فالنوع الأول من الأرض العامرة حال الفتح ، يملكه المسلمون ملكية عامة . وأما النوع الثاني ، فلا يملكه المسلمون ، وإنما هو ملك للامام .

قال الفقيه المحقق صاحب الجواهر في بحوث الخمس من كتابه :

« إطلاق الأصحاب والأخبار ، ملكية عامر الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين يراد به ما أحياه الكفار من الموات قبل ان يجعل الله الأنفال لنبيّه (ص) ، وإلا فهو له أيضاً ، وإن كان معموراً وقت الفتح » . وخالف ذلك في بحوث احياء الموات من كتابه .

والباعث على التمييز فقهياً بين هذين النوعين من الأرض العامرة حال الفتح ، هو التسليم المسبق بنقطتين ، وهما كما يلي :

(أ) ان الكافر لا يملك الأرض بالاحياء ، بعد تشريع حكم الأنفال ، لأن الأرض تصبح بموجب هذا التشريع ملكاً للامام ، وهو لم يأذن للكافر بالإحياء لكي يملك الأرض التي يحييها .

(ب) ان المسلمين إنما يغنمون ويملكون شرعاً بالفتح اموال الكفار ، لا اموال الإمام التي في سيطرتهم .

ويستخلص من ذلك : ان الأرض التي أحياها الكافر بعد تشريع حكم الأنفال ، تظل ملكاً للامام ، ولا يملكها الكافر بالاحياء كما تقرره النقطة الأولى ، فإذا فتحها المسلمون لم يملكوها ، لأنها ليست من اموال الكافر ، بل من اموال الإمام ، وهم إنما يملكون ما يغنمونه من الكفار ، كما مر في النقطة الثانية .

وهذا الرأي الذي يستهدف التمييز بين هذين النوعين ، يحتاج الى شيء من التمحيص ، لأننا إذا درسنا النصوص التشريعية التي تمنح المسلمين الأموال التي اخذوها بالسيف من الكفار ، بما فيها الأرض . . نجد انفسنا بين فرضيتين : احداهما : ان تكون الأموال الممنوحة للمسلمين بالفتح في هذه النصوص : كل مال كان ملكاً او حقاً في الدرجة السابقة للكافر . والأخرى : ان تكون الأموال الممنوحة في تلك النصوص: كل مال اخذ من الكافر وانتزع من سيطرته بالفتح بقطع النظر عن طبيعة العلاقة الشرعية للكافر بالمال .

فعلى الفرضية الأولى في فهم تلك النصوص ، يجب ـ لكي يتاح تطبيقها على مال من الأموال المغتنمة ـ ان نثبت بصورة مسبقة ان هذا المال كان ملكاً او حقاً للكافر لكي يحصل المسلمون على ملكيته بالفتح .

وخلافاً للنقطة الأولى ، التي نفت حق الكافر فيما يحييه من الأرض بعد تشريع حكم الأنفال . نعتقد ان إحياء الكافر للأرض يورثه حقاً فيها كالمسلم وإن ظلت رقبة الأرض ملكاً للامام ، وفقاً للنص القائل : من أحيى أرضاً

فهو احق بها ، دون تمييز بين المسلم وغيره .

وعلى هذا الضوء يصبح فتح المسلمين للارض سبباً في انتقال هذا الحق من الكافر الى الأمة ، فتكون الأرض حقاً عاماً للمسلمين ، ورقبتها تظل ملكاً للامام ، ولا تعارض بين الأمرين .

وأما إذا أخذنا بالفرضية الثانية في تفسير نصوص الغنيمة فسوف تكون هذه النصوص شاملة للارض التي يغنمها المسلمون من الكافر ، ولو لم تكن ملكاً او حقاً للكافر قبل الفتح ، لأن أساس تملك المسلمين على هذا الضوء ، هو انتزاع المال من سيطرة الكافر خارجاً ، وهذا حاصل .

وسوف يؤدي بنا هذا ، الى مواجهة التعارض بين إطلاق نصوص الغنيمة ، وإطلاق دليل ملكية الامام ، لأن الأرض التي أحياها الكافر بعد تشريع حكم الانفال ثم فتحها المسلمون ، تعتبر ـ بوصفها مالاً منتزعاً من الكافر بالفتح ـ مندرجة في نصوص الغنيمة ، وبالتالي ملكاً عاماً للمسلمين وتعتبر ـ بوصفها أرضاً ميتة حين تشريع حكم الأنفال ـ مندرجة في دليل ملكية الامام للأرض الميتة ، وبالتالي ملكاً له .

ومن الضروري ـ فقهياً ـ في أمثال هذه الحالة ، التدقيق في تحديد ما هو القدر الذي مني بالمعارضة من مدلول النصوص ، لنتوقف عن الأخذ به نتيجة للتعارض ، مع الأخذ بسائر أجزاء المدلول .

ونحن إذا لاحظنا المعارضة هنا ، وجدنا ان نقطة ارتكازها هي اللام في قولهم : « كل أرض ميتة للامام » وقولهم ـ مثلاً ـ : ما أخذ بالسيف للمسلمين واللام بطبيعتها لا تدل على الملكية ، بل على الاختصاص ، وإنما تدل على الملكية بالاطلاق . وهذا يعني ان التعارض بين إطلاقي اللامين ، لأنهما تؤديان الى ملكيتين مختلفتين ، فيسقط الاطلاقان ، وتبقى الدلالة على أصل الاختصاص ثابتة ، إذ لا مانع من افتراض اختصاصين بالأرض التي أحياها الكافر بعد تشريع حكم الأنفال ثم فتحها المسلمون :

أحدهما : اختصاص الامام على مستوى الملكية ، والآخر اختصاص

المسلمين على مستوى الحق[1] .

وبهذا ننتهي الى نفس النتيجة التي انتهينا اليها على أساس الفرضية الأولى . ويمكننا ان نعمم هذه النتيجة على جميع الأراضي العامرة المفتوحة عنوة حتى ما كان منها قد عمره الكافر وأحياه قبل زمن نزول آية الأنفال ، لأن آية الأنفال جاءت جواباً على سؤال عن الحكم الشرعي للانفال فهي جملة خبرية والجملة الخبرية بمدلولها يمكن ان تعبر عن قضية كلية تشمل الأفراد

(١) وبتعبير آخر : ان التعارض في الحقيقة ليس بين اطلاق عنوان (الغنيمة) في نصوص ملكية المسلمين ، واطلاق عنوان (الأرض الميتة) في نصوص ملكية الامام . . ليتعين الالتزام بخروج مادة التعارض - وهي الأرض التي نتكلم عنها - ، اما عن هذه النصوص رأساً ، واما عن تلك كذلك . وإنما التعارض في الحقيقة بين اطلاق اللام في هذه النصوص ، واطلاقها في تلك ، لأن هذين الاطلاقين هما اللذان يؤديان الى اجتماع الملكيتين على مملوك واحد،وقانون المعارضة يقتضي التساقط بمقدارها لا اكثر ، فيسقط اطلاق اللام المفيد للملكية في كل من الطائفتين ، ويبقى أصل اللام الدال على مطلق الاختصاص . وحينئذ نثبت اختصاص المسلمين بالأرض التي وقعت مادة التعارض بنفس اللام في نصوص الغنيمة ، لأن هذا المقدار لم يكن له معارض . ونثبت اختصاص الامام بتلك الأرض ، اختصاصاً ملكياً ، بالعموم الفوقي الدال على ان الأرض كلها للامام ، لأن العام يكون مرجعاً بعد تساقط الخاصين .

وقد يتوهم خلافاً لما قلناه : ان المتعين عند المعارضة بين الطائفتين تقديم دليل ملكية الامام ، لأن الاستيعاب في بعض نصوصه بأداة العموم ، كما في قوله : « كل أرض ميتة للامام » . دون أخبار الأرض الخراجية ، فان دلالتها على الاستيعاب بالاطلاق .

والجواب ان اطلاق أخبار الأراضي الخراجية ، لا يعارض العموم الافرادي في قوله : (كل أرض ميتة) ، وإنما يعارض اطلاقه الازماني لما بعد الفتح ، بمعنى ان الأرض العامرة المفتوحة ، كانت الى حين الفتح داخلة في دليل ملكية الامام بلا معارض . فطرف المعارضة إذن هو الاطلاق الازماني في دليل ملكية الامام ، لا العموم الافرادي الذي هو بالوضع وحتى الاطلاق الازماني ، قد عرفت ان مرجع طرفيته للمعارضة بالدقة الى كون اطلاق اللام طرفاً للمعارضة . ولهذا لو فرض عدم وجود اطلاق في اللام يدل على الملكية لما بقيت معارضة ، لا مع العموم الافرادي ، ولا مع الاطلاق الازماني .

السابقة والحاضرة والمستقبلة .

وبكلمة اخرى : إن دليل ملكية المنصب الالهي للانفال لو كان لسانه لسان إنشاء الملكية وجعلها فلا يمكن للملكية المجعولة بهذا الدليل ان يكون لها وجود سابق عى ذلك الدليل،واما إذا كان سياقه سياق الجملة الخبرية فبالامكان ان يكون اخباراً عن ثبوت ملكية المنصب لكل أرض ميتة على نحو تكون كل أرض يحييها الكافر ملكاً للامام ويكسب الكافر حق الإحياء فيها فاذا فتحت عنوة غنم المسلمون حق الكافر وتحول الى حق عام مع بقاء الرقبة ملكاً للامام ، وهذا ما يناسب العموم في رواية الكابلي وغيرها الدال على أن الأرض كلها للامام .

□ ——— هل يستثنى الخمس من الارض المفتوحة ؟

بقي علينا ان نعرف ان الأرض المفتوحة هل تشملها فريضة الخمس ، او يحكم بملكية المسلمين لها جميعاً ، دون استثناء الخمس .

ولعل كثيراً من الفقهاء يذهبون الى ثبوت الخمس ، تمسكاً باطلاقات أدلة خمس الغنيمة ، التي تقتضي شمولها لغير المنقول من الغنائم أيضاً .

وخلافاً لذلك ، يذهب جملة من الفقهاء الى نفي الخمس بدعوى : ان إطلاق أدلة خمس الغنيمة لا بد من الخروج عنها ، بلحاظ إطلاق دليل ملكية المسلمين للارض المفتوحة ، المقتضي لنفي الخمس فيها .

والتحقيق : ان مقصود النافين من التمسك باطلاق دليل ملكية المسلمين للارض المفتوحة . . اما ان يكون هو تقديم هذا الدليل على إطلاق أدلة خمس الغنيمة ، او مجرد إيقاع المعارضة بين إطلاقي الدليلين ، والاكتفاء بتساقط الاطلاقين في مقام نفي ثبوت الخمس .

فان أريد الأول ، فهو يتوقف على كون دليل ملكية المسلمين للارض المفتوحة ، اخص من أدلة خمس الغنيمة ليقدم عليها بالتخصيص . وهذه الأخصية فيها بحث، لأن الملاك في تشخيص الاخص، إن كان أخصية الموضوع

الرئيسي في أحد الدليلين، من الموضوع الرئيسي في الآخر. فالأخصية في المقام ثابتة، لأن الموضوع الرئيسي في دليل ملكية المسلمين هو الأرض المفتوحة والموضوع الرئيسي في أدلة خمس الغنيمةهو الغنيمة،ومن المعلوم ان الأرض المفتوحة أخص من طبيعي الغنيمة ، لأنها نوع خاص منها . وإن كان الملاك في الأخصية ملاحظة مجموع الجهات والقيود الدخيلة في الحكم ، فالنسبة في المقام بين الدليلين العموم من وجه ، لأنها تلاحظ حينئذ بين عنوان خمس الغنيمة وعنوان الأرض المغنومة ، ومادة الاجتماع بينهما خمس الأرض المغنومة ، ومادتا الافتراق هما خمس غير الأرض من طرف ، وغير الخمس من بقية الأرض المغتنمة من طرف آخر . والظاهر انه ليس هناك ميزان كلي في تشخيص الأخصية ، بل يختلف الحال باختلاف الموارد عرفاً كما فصلنا في الأصول .

وإن أريد الثاني - أي إيقاع المعارضة بين اطلاقي الدليلين والالتزام بالتساقط مع الاعتراف بعدم الاخصية - فيرد عليه : انه لو سلم التعارض ، فيمكن ان يقال بتقديم إطلاق أدلة خمس الغنيمة ، على إطلاق دليل ملكية المسلمين للارض المفتوحة بوجهين :

أحدهما : أن في أدلة خمس الغنيمة الآية الكريمة ، الواردة في الخمس ، وقد حققنا في محله : ان المعارض للكتاب بنحو العموم من وجه يسقط عن الحجية في مادة الاجتماع ، ويتقدم عليه العام او المطلق القرآني ، وفقاً للنصوص الآمرة بطرح ما خالف الكتاب .

والوجه الآخر : ان شمول دليل ملكية المسلمين لمادة الاجتماع بالإطلاق ومقدمات الحكمة ، وشمول جملة من أدلة خمس الغنيمة للارض المفتوحة بالعموم ، كرواية أبي بصير : « كل شيء قوتل عليه ، على شهادة ان لا إله إلا الله ففيه الخمس » . وكذلك الآية الكريمة . اما الرواية فانها مصدّرة بأداة العموم ، وهي (كل) ، وأما الآية فهي وإن لم تشتمل على أداة العموم ، ولكن كلمة (من شيء) في قوله ﴿ واعلموا انما غنمتم من شيء ﴾ تقوم مقام أداة العموم في الدلالة عرفاً ، على تصدي الآية للاستيعاب بمدلولها اللفظي . والعموم اللفظي يقدم في مورد المعارضة على الإطلاق الثابت بمقدمات

الحكمة .

وهكذا نعرف : ان الجواب عن التمسك باطلاقات أدلة خمس الغنيمة ، يحتاج الى تقريب آخر .

والتحقيق : عدم ثبوت الخمس في الأرض المفتوحة ، كما بنينا عليه في بحوث الكتاب ، وذلك لأن روايات الغنيمة ليس فيها ما يصلح للاستدلال بإطلاقه على ثبوت الخمس في الأرض المفتوحة ، إلا رواية أبي بصير المتقدمة ، لأن غيرها بين ما يكون ضعيف السند في نفسه ، كروايات حصر الخمس في خمسة ، او ساقطاً بالمعارضة ، كرواية ابن سنان « لا خمس إلا في الغنائم خاصة » او محفوفاً بالقرينة على الاختصاص بغير الارض من الغنائم ، كالروايات الدالة على إخراج خمس الغنيمة ، وتقسيم الباقي على المقاتلين فان التقسيم على المقاتلين قرينة على أن موردها الغنائم المنقولة .

وهكذا نعرف ان الأطلاق ينحصر في رواية أبي بصير ، مضافاً الى إطلاق الغنيمة في الآية الكريمة ، فهذان الاطلاقان هما عمدة الدليل على ثبوت الخمس ، ولا يتم شيء منهما بعد التدقيق .

اما الآية فلأن عنوان الغنيمة فيها قد فسر - في صحيحة ابن مهزيار - بالفائدة التي يستفيدها المرء ، وعلى ضوء هذا التفسير يكون الموضوع في الآية عبارة عن الفوائد المالية الشخصية . ودليل ملكية المسلمين للارض المفتوحة ، يخرجها عن كونها فائدة شخصية ، فلا يصدق عليها عنوان الغنيمة بالمعنى المفسر في الصحيحة ، فلا يبقى للآية إطلاق يشمل الارض المفتوحة عنوة .

وأما رواية أبي بصير ، فالجواب عنها من وجهين :

الأول : إن الآية الكريمة بلحاظ صحيحة ابن مهزيار التي فسرتها ، تكون مقيدة لرواية أبي بصير ، بما إذا صدق على المال عنوان الفائدة الشخصية وذلك لأن الآية تقتضي ان خمس الغنيمة ثابت بعنوان الفائدة ، ورواية أبي بصير تقتضي أنه ثابت بعنوان كون المال مما قوتل عليه ، بلا دخل لعنوان الفائدة في ذلك ، فكل منهما يدل - بمقتضى إطلاقه - على ان العنوان المأخوذ فيه هو تمام

الموضوع لخمس الغنيمة . ومع دوران الامر بين الاطلاقين ، يتعين رفع اليد عن الاطلاق في رواية ابي بصير ، وتقييدها بعنوان الفائدة . وذلك لأن التحفظ على الاطلاق فيها ، والالتزام بعدم دخل عنوان الفائدة رأساً في موضوع خمس الغنيمة يؤدي : إما الى إخراج خمس الغنيمة عن إطلاق الآية ، وصرفها الى بقية موارد الخمس ، أو الى الإلتزام بأن الآية ، وإن كانت شاملة لخمس الغنيمة ، إلا أن العنوان المأخوذ فيها وهو الفائدة لا دخل له في موضوع هذا الخمس أصلاً ، وكلا الأمرين باطل .

أما إخراج خمس الغنيمة عن إطلاق الآية ، فلوضوح ان خمس الغنيمة هو القدر المتيقن من الآية ، لأنه مورد عمل النبي بالآية وتطبيقه لها ، فلا يمكن الالتزام بخروجه . وأما إلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الآية - أي الغنيمة بمعنى الفائدة الشخصية - فهو غير صحيح أيضاً ، لأنه متى دار الامر بين الغاء العنوان المأخوذ في أحد الدليلين عن الموضوعية رأساً ، وبين تقييد العنوان المأخوذ في الدليل الآخر ، تعيّن الثاني . وفي المقام الامر كذلك ، فلا محيص عن الالتزام بتقييد موضوع رواية أبي بصير بعنوان الفائدة .

فإن قيل : إن هذا يلزم منه أيضاً إلغاء العنوان المأخوذ في موضوع رواية أبي بصير ، أي عنوان ما قوتل عليه ، لأن الفائدة بنفسها ملاك للخمس ، حتى في غير مورد القتال .

قلنا : لا يلزم ذلك ، بل يبقى عنوان القتال دخيلا في موضوع خمس الغنيمة ، على حد دخالة عنوان المعدنية في موضوع خمس المعدن . وأثره هو ثبوت الخمس في تمام المال من دون استثناء المؤنة ، بخلاف عنوان الفائدة بمفرده ، فإنه ملاك للخمس بعد الاستثناء لا في التمام .

فاتضح ان التحفظ على الإطلاق في الرواية ، الذي يقتضي كون العنوان المأخوذ فيها تمام الموضوع . . يوجب الغاء العنوان المأخوذ في الآية ، بالنسبة الى خمس الغنيمة رأساً واما تقييد إطلاق الرواية بالآية بعد تفسيرها ، والالتزام بأن خمس الغنيمة موضوعه مركّب من القتال وصدق عنوان الفائدة فليس فيه

محذور الغاء العنوان رأساً .

وإذا ثبت ذلك سقط الاستدلال بالرواية ، لأن عنوان الفائدة الشخصية لا يصدق على الأرض ، بعد فرض كونها وقفاً عاماً على نوع المسلمين الى يوم القيامة .

هذا كله في الوجه الأول للجواب عن الاستدلال برواية أبي بصير .

وأما الوجه الثاني في الجواب فحاصله : أن اطلاق رواية أبي بصير معارض بالروايات الدالة باطلاقها على ملكية المسلمين لتمام الأرض المفتوحة ، وهي قسمان : أحدهما : أخذ فيه عنوان الأرض المأخوذة بالسيف والآخر أخذ فيه عنوان أرض السواد .

اما القسم الأول : فهو على فرض كون النسبة بينه وبين رواية أبي بصير العموم من وجه ، محكوم له ، ولا يمكن ان يعارضه ، لأن الاطلاق فيه بمقدمات الحكمة ، والعموم في رواية أبي بصير وضعي .

وأما القسم الثاني ، فحيث ان العنوان فيه أرض السواد ، وهو عَلَم لأرض كانت محدودة في الخارج ، فيكون شموله بالظهور اللفظي ، لا بمقدمات الحكمة ، وحينئذ يصلح لمعارضة رواية أبي بصير . ومعنى هذا : ان رواية أبي بصير إنما تقع طرفاً للمعارضة في المرتبة الأولى مع القسم الثاني خاصة وبعد تساقط الطرفين تصل النوبة الى القسم الأول بلا معارض ، لأن القسم الأول باعتبار كونه محكوماً في نفسه ، لأصالة العموم في رواية أبي بصير . . يستحيل ان يقع طرفاً للمعارضة معها في المرتبة الأولى ، لكي يسقط مع سقوطها .

وقد يناقش في دلالة خبر أبي بصير بطريقة اخرى كما في تعليقة المحقق الأصفهاني ، وهي المنع عن عمومها للارض بقرينة ما جاء عقيب فقرة الاستدلال المتقدمة وهو قوله (ولا يحل لأحد ان يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل الينا حقنا) فان هذا قرينة على ان المقصود بالغنيمة الاموال المنقولة لأنها هي التي يمكن ان تباع واما الأرض المفتوحة عنوة فلا تباع ولا تشترى .

وهـذه المناقشـة ليست واردة ، وذلك : لأن الغـاية المتمثلة في قـولـه (حتى يصـل الينا حقنـا) إذا قيل بـأن لهـا مفهـومـاً دالاً عـلى انتفـاء طبيعي الحكم في المغيى بتحقق الغـاية تكـون دالة عـلى جواز البيـع إذا وصل إليهم حقهم وهـذا يعني ان مورد الكلام غنيمة يجوز بيعها في نفسها فتتم القرينة المذكـورة، وأما إذا أنكرنا مفهوم الغايـة ـ كما هـو المختار في علم الأصـول ـ وقلنا ان الغـاية إنما تدل على انتفـاء شخص الحكم المغيى عند وجـودها ، فـالفقرة المشـار إليها إنما تدل على أنـه بوصـول حقهم إليهم تزول حـرمة البيـع الناشئـة من ثبوت حقهم ولا ينـافي ذلك ثبـوت حرمـة اخرى احيـاناً بسبب الحق العـام للمسلمين كـما في الأرض .

- ٢ -

بحث في شمول حكم الارض الخراجية لموات الفتح

قـد يقال ـ كـما في الريـاض ـ : ان النصوص الـدالة عـلى ان الأرض الميتـة من الأنفال وملك للامـام ، معارضـة ـ على نحـو العموم من وجـه ـ بالنصـوص المتقدمة الدالة على ان الأرض المأخـوذة بالسيف للمسلمـين . وملتقى المعارضـة هـو الأرض الميتة المفتـوحة عنـوة ، لأنها بوصفهـا ميتة تشملهـا نصـوص ملكيـة الإمـام ، وبوصفهـا مفتوحـة عنوة تنـدرج في نصوص ملكيـة المسلمين لـلارض الخـراجية ، القـائلة : ان ما أخـذ بالسيف للمسلمـين . . فما هـو المبـرر فقهيـاً للأخذ بنصوص ملكية الإمـام وتطبيقهـا على الأرض المفتـوحة إذا كـانت ميتة ، وإهمال نصوص ملكية المسلمين وإطلاقها ؟! .

وقد يجاب عن هذا الاعتراض : بـأن نصوص ملكيـة المسلمين مـوضوعهـا مـا يغتنم من الكفار ، والمغتنم من الكفـار هـو أمـوالهم المملوكـة لهم والأراضي المـوات ليست مملوكـة لأحـد منهم ، وإنمـا يملكـون الأراضي التي يعمـرونها . فالموات إذن خارجة عن موضوع تلك النصوص .

وهـذا الجواب إنمـا يصح عـلى أسـاس الفـرضيـة الأولى من الفـرضيتـين ، اللتين سبقتا في الملحق الأول بشـأن موضـوع نصوص الغنيمـة ، وأما إذا أخـذنا بالفرضية الثانية ، وقلنا : ان الغنيمة ما أخـذ بالسيف من الكفـار خارجـاً ، فلا يتوقف عندئذ صدق الموضوع في نصـوص الغنيمة ، عـلى أن يكون المـال المغتنم ملكـاً للكافـر . وإنما يكفي في صـدقه كـون المال تحت استيـلاء الكفـار ، لكي يصدق أخذه منهم .

فكل مال انتـزع من سيطرة الكفـار بالحـرب فهو غنيمـة ، سواء كـان ملكاً لأحـدهم ام لا ومن الـواضـح ، ان المـوات من بلد كـافـر تعتبـر تحت سيـطرة الكفـار في ذلك البلد ، فبـاحتلالهـا من قبل المسلمـين يصدق عليهـا انها اخذت بالسيف ولو لم تكن ملكـاً لواحـد معين من الأعـداء . فالمعـارضة بنحـو العموم من وجه ثابتة .

ولكن تُقَـدم مـع ذلـك نصـوص ملكيـة الإمـام ، لأحـد الأسبـاب الفنيـة الآتية :

أولاً : إن نصوص ملكية الإمام يمكن تصنيفها الى مجموعتين :

إحداهما : جاءت بهذا النص « الأرض الميتة او الخربة للامام » .

والأخرى جاءت بنص آخر وهو « ان الأرض التي لا رب لها للامام » .

ومن الواضح ان المجموعة الثانية من نصـوص ملكية الامـام ، لا يمكن ان تعـارض نصوص الأرض الخـراجية الـدالة عـلى ملكيـة المسلمـين ، في مستـوى المجمـوعـة الأولى ، لكي تسقط المجمـوعتـان ـ في محـل التعـارض ـ في درجـة واحـدة . وذلك لأن نصـوص الأرض الخراجيـة الـدالـة عـلى ملكيـة المسلمـين للأرض المفتوحة ، حاكمة بحد نفسها على المجموعة الثـانية ، إذ تخـرج الأرض عن كـونها مما لا رب لهـا ، وتجعـل المسلمـين ربـاً لهـا فـالمجمـوعـة الثـانيـة إذن يستحيل أن تقع طرفاً للمعـارضة مـع اخبار ملكيـة المسلمين ، لأن المحكـوم لا يعارض الدليل الحاكم . ونتيجـة ذلك : ان التعـارض في الدرجـة الأولى يتركـز بين نصوص ملكيـة المسلمين ، والمجمـوعة الأولى من نصـوص ملكية الامـام .

وبعد التساقط نصل الى المجموعة الثانية من نصوص ملكية الإمام . بدون معارض ، ولو بضم الاستصحاب الموضوعي ، الذي ينقح موضوعها ، وهو عدم وجود رب للارض .

وثانياً : ان في نصوص ملكية الامام ما يدل على الاستيعاب بالعموم ، نحو قوله : « كل أرض ميتة فهي للامام » وأما نصوص الأرض الخراجية فهي بالاطلاق . والعام يقدم على المطلق حين تعارضهما بنحو العموم من وجه .

وثالثاً : انا لو سلمنا تساقط الطرفين بالمعارضة ، تعين الرجوع الى العام الفوقي الدال على : أن الأرض كلها ملك للامام ، فان هذا العام يصلح للمرجعية بعد تساقط النصوص المتعارضة .

ورابعاً : انه لو تساقطت الطائفتان ، وقطعنا النظر عن المرجع الفوقي ، امكن الرجوع الى الاستصحاب ، لأن الأرض الميتة قبل فتحها اسلامياً ملك للامام ، وفقاً لنصوص مالكية الامام للاراضي الموات ، وإنما يحتمل مالكية المسلمين لها بالفتح . ففي فرض تساقط اطلاق النصوص بالمعارضة ، تستصحب مالكية الامام . وهذا الوجه إنما يتم في الأرض التي فتحت بعد تشريع مالكية الامام . وهذا الوجه إنما يتم في الأرض التي فتحت بعد تشريع مالكية الامام للموات ، ليكون هناك يقين سابق بمالكيته حتى يستصحب كما ان بعض الوجوه السابقة لاتتم أيضاً إلا في بعض الفروض التي يختلف الحال فيها باختلاف التوقيت التاريخي لتشريع مالكية الإمام للانفال ، وتشريع مالكية المسلمين للأرض المفتوحة ، وتحقق الفتح خارجاً مما لايتسع المقام لتفصيله .

-٣-

اثر التحجير شرعاً

يرى كثير من الفقهاء : ان التحجير يعتبر سبباً لوجود حق خاص للفرد المحتجز في الأرض التي احتجزها وحجرها ، ويستندون في ذلك الى روايات

غير صحيحة من ناحية السند ، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها . فاذا لم يكن هناك دليل لبي تعبدي في الموضوع ، يمكن القول : بأن التحجير لا يعتبر سبباً للحق الخاص ، بوصفه عملية مستقلة منفصلة ، وإنما يعتبر كذلك بوصفه شروعاً في الإحياء ، وبداية لعملية عمران الأرض وإحيائها .

- ٤ -

بحث في ان اثر احياء الارض هو الملكية او الحق

وخلافاً لهذه الطائفة من النصوص ، الدالة - بصراحة - على بقاء الأرض المحياة ملكاً للامام وحقه في الخراج . . توجد طائفتان ، تدلان على تملك المحيي للأرض التي أحياها ، وعدم كونه مسؤولاً عنها بشيء . . . إحداهما تعطي هنا المعنى على مستوى الظهور ، والأخرى تدل عليه بصراحة .

أما الطائفة الأولى : فهي نظير ما جاء في رواية محمد بن مسلم عن أهل البيت (ع) : « أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض فهم أحق بها وهي لهم » . لأن اللام في كلمة (لهم) تدل على الاختصاص ، وظاهر إطلاقها الاختصاص بنحو الملكية .

وأما الطائفة الثانية : فهي نظير خبر عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله الصادق (ع) قال : « سئل وأنا حاضر عن رجل أحيى أرضاً مواتاً فكرى فيها نهراً ، وبنى فيها بيوتاً ، وغرس نخلاً وشجراً . فقال : هي له ، وله أجر بيوتها ، وعليه فيها العشر (أي الزكاة) فان اقتصاره على ذكر الزكاة في مقام تحديد ما عليه ، كالصريح في نفي الخراج ، وانقطاع صلة الإمام برقبة الأرض . ولا بد للمعارضة بين هاتين الطائفتين ، وبين الطائفة المشار اليها في المتن ، الدالة على بقاء الأرض على ملكية الإمام بعد الإحياء . . من علاج .

قد يقال : إن هذه الطائفة مما لا محصل لها بعد استقرار السيرة القطعية على عدم إعطاء المحيي للخراج ، منذ زمان الأئمة إلى زماننا هذا ، كما لا

معنى لحملها على زمان ظهور الحجة ، فلا بد من رفع اليد عنها .

ونجيب على ذلك بمنع جدوى السيرة المشار اليها لأنه إن أريد سيرة المتعبدين بنصوص أهل البيت ، فلعل عدم إعطائهم للاجرة بلحاظ أخبار التحليل لا باعتبار انقطاع صلة الأرض بالامام رأساً بعد الاحياء . وان أريد سيرة غيرهم من المسلمين ، فإن ذلك لأجل مشيهم على أساس فقهي آخر .

وقد يقال : إن هذه الطائفة ـ الدالة على بقاء ملكية الإمام ـ قد اعرض عنها الأصحاب ، فتسقط عن الحجية .

والجواب أولاً : أن اعراض الجميع غير ثابت وتسالم الجميع على عدم وجوب الطسق بالفعل لأجل أخبار التحليل ، لا يدل على اعراض الجميع عن مفادها .

وثانياً : أنه لو سلم إعراضهم عن مفادها فلعله لإعمال قواعد باب التعارض وترجيح المعارض ، لا لخلل خاص فيها .

وعلى هذا فلا بد من حل للتعارض ، ويتصور لذلك وجوه :

الأول : حمل الطائفة الآمرة بالخراج على الاستحباب ، جمعاً بينها وبين ما هو كالصريح في عدم وجوبه .

ويرد عليه : أن هذا خلط بين الأحكام التكليفية والوضعية ، لأن هذا الجمع إنما يصح في الأحكام التكليفية ، حيث يحمل الأمر فيها إذا وردت الرخصة على الاستحباب ، دون الأحكام الوضعية ، لأن نكتة صحة الجمع هناك غير موجودة هنا . فان الوجه في حمل دليل الأمر التكليفي على الاستحباب ، بعد مجيء الرخصة : أما بناءً على مبنى المحقق النائيني في دلالة الأمر على الوجوب ، فلأن الوجوب والاستحباب على هذا المبنى ليسا مدلولين للفظ، وإنما ينتزع الوجوب من حكم العقل بلزوم إيجاد مطلوب المولى، ما لم ترد الرخصة منه ، فاذا جاءت الرخصة ارتفع موضوع الوجوب حقيقة ، وثبت بضمها الى جامع الطلب ، المدلول للفظ الاستحباب . واما بناءً على كون الوجوب ثابتاً بإطلاق مدلول الأمر ، فيرجع الحمل على الاستحباب ، الى

تقييد الإطلاق الذي هو منشأ الوجوب ، والتقييد على مقتضى القاعدة . واما بناءً على كون الوجوب مدلولاً وضعياً بنحو من الانحاء ، فالحمل على الاستحباب يتوقف على دعوى وجود ظهور ثانوي للصيغة في الاستحباب ، تصل النوبة اليه ، بعد رفع اليد عن ظهورها الأولي في الوجوب ، ليكون الاستحباب ثابتاً بالظهور لا بالتأويل .

وكل هذه الوجوه لا تتم في الأمر الظاهر في بيان حكم وضعي ، كما في المقام . حيث ان قوله : (فليؤد طسقها او فعليه طسقها) بيان عرفاً للاستحقاق الوضعي للامام وليس مجرد طلب تكليفي صرف فلا يتجه الحمل على الاستحباب .

الثاني : إن الطائفة الدالة بالصراحة على بقاء مالكية الإمام ، تسقط بالمعارضة مع الطائفة الصريحة في ارتفاعها ، وتنتهي النوبة الى الطائفة الأخرى الظاهرة في ارتفاعها ، وتملك المحيي للرقبة بالإطلاق .

والوجه في ذلك : أن هذه الطائفة الظاهرة ، لا يعقل ان تكون طرفاً للمعارضة مع الطائفة الصريحة في بقاء مالكية الإمام ، لأن الظهور الإطلاقي لا يعارض الصراحة ، بل يكون الصريح مقيداً له .

وعليه فالمعارضة في المرتبة السابقة تقع بين الصريحين ، وتصل النوبة الى الظهور الإطلاقي بلا معارض .

وتقوم الفكرة في هذا البيان على قاعدة عامة في باب التعارض وهي : انه متى تعارضت طائفتان من الأخبار ، وكانت إحداهما صريحة كلها في النفي مثلاً ، وكان في الطائفة الأخرى ما هو صريح في الإثبات وما هو ظاهر فيه . . فلا يلتزم بسقوط الجميع في درجة واحدة ، لأن ما هو ظاهر في الإثبات لا يمكن ان يعارض ما هو صريح في النفي ، إذا كانت الصراحة بدرجة تصلح للقرينية عرفاً . فالصريح في النفي يعارض الصريح في الإثبات فقط ، وبعد التساقط يرجع الى الظاهر في النفي ، بدون معارض في درجته .

وهذه القاعدة العامة وإن لم تكن مقررة عملياً عند الفقهاء ، ولكنها في

الحقيقة تمديد لقاعدة مقررة عندهم نظرياً وعملياً ، وهي الرجوع الى العام الفوقي بعد تساقط الخاصين ، فإن نفس الفكرة التي تبرهن على ان العام لا يقع طرفاً للمعارضة في مستوى الخاصين ، تدل على ذلك بالنسبة الى امثال المقام .

وهذا الوجه يتوقف على تعيين تساقط الصريحين ، وعدم ترجيح احدهما وسيأتي بيان المرجح .

الثالث : مبني على إنقلاب النسبة ، بدعوى : ان النصين متعارضان بنحو التباين ، وأخبار التحليل تقيد النص الدال على عدم تملك المحيي وثبوت الخراج عليه ، وتخرج من تحته الأفراد الذين شملهم التحليل ، فيصبح النص بسبب ذلك أخص مطلقاً من النص النافي للخراج مطلقاً ، وترتفع المعارضة بالتخصيص .

ويرد عليه ـ مضافاً الى الإشكال في كبرى انقلاب النسبة ـ : أن انقلاب النسبة بين العامين المتباينين إنما يتم ، إذا ورد خاص موافق لأحدهما مخالف للآخر ليحمل العام الموافق على مورد الخاص . وفي المقام اخبار التحليل وإن كانت مخالفة او مخصصة لما دل على ثبوت الخراج ، إلا أنها ليست موافقة العام النافي للخراج ، والدال على تملك المحيي لرقبة الأرض ، لأن ظاهر العام النافي هو بيان الحكم الإلهي الكلي لا التحليل المالكي كما هو مفاد أخبار التحليل .

ويؤيد ذلك ورود بعض روايات الطائفة النافية في مورد اليهودي والنصراني ، الذي لا يشمله التحليل المالكي المجعول في أخبار التحليل قطعاً ، الأمر الذي يدل على ان الطائفة النافية بصدد بيان حكم إلّهي لا إذن شخصي مالكي فلا يمكن حملها على مورد أخبار التحليل بانقلاب النسبة .

الرابع : إن النصين متعارضان ، ويرجح النص الدال على تملك المحيي لرقبة الأرض : اما للشهرة ، وإما لموافقته لعمومات السنة القطعية ، حيث ان جملة (من أحيى أرضاً فهي له) متواترة إجمالاً عنهم عليهم السلام ، وهي

دالة بإطلاق اللام على الملكية فتكون مرجحاً للنص الدال على تملك المحيي للارض .

والجواب ما ذكرناه في الأصول : من أن شهرة الخبر ، بالدرجة التي لا تؤدي الى القطع بصدوره . ليست مرجحة ، وكذلك موافقتة السنة القطعية ، مضافاً الى ان السنة لم تصل الى حد التواتر في المقام .

الخامس : إن النص الدال على عدم تملك المحيي للرقبة ، وبقائها على ملكية الامام . . هو المرجح في مقام التعارض ، وذلك لأن النص الآخر المعارض له ، مخالف لعموم الكتاب ومظنة للتهمة . أما العموم الكتابي فهو قوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ، إلا ان تكون تجارة عن تراض ﴾ فان هذه الآية حكمت بأن كل سبب للتملك والأكل باطل ، إلا التجارة عن تراض . ومن الواضح ان تملّك مال الإمام بالإحياء ليس تجارة عن تراض ، فهو باطل باطلاق الآية الكريمة . فيكون ما دل على عدم تملك المحيي لرقبة الأرض موافقاً لإطلاق الكتاب ، فيقدم . كما أن أصالة الجهة فيه قطعية ، دون ما دل على تملك المحيي فتدبر جيداً .

السادس : إن رواية عبد الله بن سنان صريحة في نفي الخراج وظاهرة في ان هذا النفي حكم شرعي وليس نفياً ناشئاً من الاسقاط والتحليل من صاحب الحق ، لأن ظهور رجوع السائل الى الامام وهو غير مبسوط اليد رجوعه اليه بما هو مفت لا بما هو ولي الامر . والطائفة الأخرى صريحة في عدم النفي الشرعي وظاهرة في عدم الاسقاط من قبل صاحب الحق. والتعارض إنما هو بين ظهور رواية ابن سنان وأمثالها في النفي الشرعي للخراج وصراحة الطائفة الأخرى في ثبوته الشرعي ، ومقتضى الجمع العرفي حينئذ بقرينة أظهرية هذه الطائفة في الثبوت الشرعي للخراج حمل النفي في أمثال رواية ابن سنان على نفي فعلية الخراج المناسب مع الإسقاط أيضاً .

- ٥ -

بحث في جواز بيع الارض المحياة على رأي الشيخ الطوسي

قد يقال : ان هذا الرأي الفقهي الذي ينكر تملك الفرد لرقبة الأرض التي أحياها يعجز عن تفسير بيعه لها فقهياً ، لأن الفرد على أساس هذا الرأي لا يملك رقبة الأرض ، فلا يجوز له بيعها ، وإنما له حق فيها مع ان جواز بيع كل فرد لما أحياه من الأرض ثابت بديهياً في الشريعة .

والجواب : ان البيع يتكفل منح المشتري نفس العلاقة التي كانت تربط المال بالبائع ، في مقابل حصول البائع على نفس العلاقة التي كانت تربط الثمن بالمشتري ، سواء كانت العلاقة على مستوى ملكية ، او على مستوى حق . فالفرد الذي أحيى أرضاً يجوز له بيعها ، لأنه يتمتع بعلاقة خاصة بالأرض ، وهي ما نصطلح عليه باسم الحق ، فيكون بإمكانه بيع الأرض ، بمعنى منح هذه العلاقة للمشتري ، في مقابل حصوله على علاقة المشتري بالثمن . وبذلك يصبح المشتري صاحب الحق في الأرض ، بدلاً عن البائع الذي كان له الحق بسبب الإحياء ، ويصبح البائع مالكاً للثمن ، الذي كان يملكه المشتري قبل البيع .

وقد يفسر بيع الفرد للارض التي أحياها على وجه آخر وهو : ان المحيي يبيع حقه في الأرض لا نفس الأرض . ولكن هذا التفسير يمكن ان يعترض عليه بأن بيع شيء يعني منح البائع العلاقة الاعتبارية التي تربطه بذلك الشيء للمشتري فلا بد إذن من افتراض علاقة اعتبارية تربط المبيع بالبائع ، ليمنحها البائع الى المشتري . والحق حكم شرعي ، وليس لصاحب الأرض علاقة اعتبارية مع الحكم كعلاقته مع سائر امواله ، فهو لا يملك الحكم الشرعي مثلاً . وبتعبير آخر : ان الحكم الشرعي لا يمكن ان يكون مبيعاً ، لعدم وجود إضافة وعلاقة اعتبارية له بالبائع ، والحق ليس إلا حكماً شرعياً

فلا يجوز بيعه .

أضف الى ذلك : أن نتيجة بيع الحق - لو امكن - هو ان يتملكه المشتري ، لا ان يكون المشتري صاحب الحق ، كما هو المقصود ، بمعنى ان حق البائع في الأرض لو افترضناه شيئاً مملوكاً للبائع كسائر امواله فبيعه يؤدي الى تملك المشتري حق البائع ، لا الى اكتسابه هذا الحق وكم فرق بين ان يملك المشتري حق البائع وبين ان يثبت له ذلك الحق ؟

والذي يبدو ان هذا الاعتراض ليس متجهاً وان تفسير بيع الفرد للارض على أساس ان المحيي يبيع حقه في الأرض امر مقبول وذلك لأن دعوى عدم تعقل بيع الحق إن كانت تقوم على أساس أن الحق ليس مضافاً الى صاحبه بعلاقة اعتبارية ولا بد في المبيع من علاقة اعتبارية تربطه بالبائع . فالجواب عنها : ان الحق مضاف الى صاحبه إضافة حقيقية لأن الحق حقه واقعاً والاضافة الحقيقية مصححة للنقل والتمليك كما في تمليك الاجير الحر لعمله مع ان عمله ليس مملوكاً له بالملكية الاعتبارية بل بنحو من الاضافة الواقعية .

وإن كانت الدعوى المذكورة تقوم على أساس ان المبيع لا بد ان يكون محفوظاً بعد البيع وهذا إنما يصدق على الأرض واما حق المحيي في الاحياء فيسقط وينشأ بدلاً عنه حق المشتري في الأرض المحياة ، وذلك لأن الحق يتشخص بطرفه ومع تبدل الطرف يستحيل بقاء الحق بشخصه . فالجواب عنها : ان الحق من الناحية التكوينية وإن كان كذلك لأنه اعتبار والاعتبار يتشخص بطرفه لكن بالنظر العرفي الذي يراه مالاً نجد له جانباً موضوعياً قابلاً للانتقال على حد انتقال سائر الاموال ولهذا يقال عرفاً : انتقل حق الشفعة مثلاً من فلان الى وارثه بدون عناية .

وإن كانت الدعوى المذكورة تقوم على أساس ان البيع لا يصدق الا حيث يكون المبيع عيناً خارجية والحق ليس عيناً خارجية . فالجواب عنها : ان اعتبار كون المبيع عيناً خارجية في صدق البيع لو سلم فهذا إنما ينفي صفة البيع الحقيقي عن تمليك المحيي لحقه في الأرض بعوضه ولا ينفي صحة هذه المعاملة بعمومات الامضاء والصحة . هذا على أن اعتبار كون المبيع عيناً قد لا

يكون الا بمعنى كون ما بأزاء المبيع خارجاً عيناً خارجية وهذا حاصل في المقام وإن كان المبيع الحق لا العين فان حصيلة نقل هذا الحق هي تسلّم المشتري للارض ويكفي ذلك في صدق البيع .

(٦)

امتلاك الأراضي بالحيازة[1]

وعلى هذا الأساس لا يتكوّن للفرد حقّ خاصّ في رقبة الأرض المفتوحة عنوة من الغابات وما إليها، كما لا يتكوّن الحقّ الخاصّ في رقبة الأرض الخراجيّة العامرة بالإحياء قبل الفتح. وقد يقال: إنّ الأرض العامرة بطبيعتها تمتلك على أساس الحيازة، بمعنى أنّ الحيازة تقوم في الأراضي العامرة طبيعيّاً بنفس الدور الذي يقوم به الإحياء في الأراضي الميتة بطبيعتها. ويستند هذا القول في إثبات الملكيّة بسبب الحيازة إلى الأخبار الدالّة على «أنّ من حاز ملك». ويلاحظ على هذا القول:

أوّلاً: أنّ بعض هذه الأخبار ضعيف السند، ولهذا لا حجّية له، ومنها ما لا يدلّ على هذا القول؛ لأنّه مسوق لبيان أماريّة اليد، وجعل الحيازة أمارة ظاهريّة على الملكيّة لا سبباً لها. ومنها ما كان وارداً في موارد خاصّة كقوله: «لليد ما أخذت وللعين ما رأت»، الوارد في الصيد.

وثانياً: أنّ أخبار الحيازة لو سلّمت مختصّة بالمباحات الأوّليّة ممّا لا يكون مملوكاً شرعاً لجهة أو فرد، فلا تشمل المقام، إذ المفروض أنّ الغابة ملك الأمّة أو الإمام.

- ٦ -

لا تمييز بين انواع الارض التي اسلم عليها اهلها

يمكن لأحد ان يتصور إمكان التمييز بين نوعين من الأرض ، التي أسلم عليها أهلها وهي عامرة ، أحدهما : ما كان العمران فيه ممتداً تاريخياً الى ما قبل تشريع ملكية الإمام للأرض الميتة . والنوع الآخر : الأراضي التي كانت ميتة ، عند تشريع ملكية الإمام للموات ، ثم عمرها الكفار وأسلموا بعد ذلك عليها طوعاً .

فكل أرض من النوع الأول تعتبر ملكاً لأصحابها ، ولا تندرج في ملكية الإمام ، لأنها لم تكن مواتاً عند تشريع ملكية الإمام للموات ، وبإسلام أصحابها عليها تحفظ لهم ، لأن الإسلام يحقن الدم والمال .

وأما الأراضي من النوع الثاني فهي ملك للامام ، نظراً الى انها كانت ميتة عند تشريع ملكية الإمام للموات ، فاندرجت في نطاق ملكيته . واحياؤها من قبل الكفار بعد ذلك ، لا يوجب انتزاع ملكيتها من الإمام ، وإنما يؤدي الى ثبوت حق لهم في الأرض . فاذا أسلموا على الأرض حفظ لهم هذا الحق دون ان تصبح رقبة الأرض ملكاً لهم ، لأن الإسلام يحقن المال ويحفظه ، ولا يزيد المال ، او يجعل غير المالك مالكاً .

ونتيجة ذلك : ان الأرض التي أسلم صاحبها عليها تكون ملكاً له إذا كان عمرانها قبل تشريع ملكية الإمام للموات ، ولا يملكها إذا كان العمران بعد ذلك ، وإن كان يحتفظ لنفسه بحق خاص فيها . وهذا التفصيل يشابه

التفصيل الذي اختاره صاحب الجواهر في أراضي الفتح العامرة ، كما مر بنا في الملحق (١) ، حيث ذكر : ان عمرانها إذا كان قبل تشريع ملكية الامام للموات فهي للمسلمين ، وإلا فهي ملك للامام ، ولا يملكها المسلمون .

ومبررات التفصيل في الأراضي التي أسلم عليها أهلها طوعاً ، ان الأرض الميتة في عصر التشريع ، يشملها مبدأ ملكية الإمام ، ولا دليل على أنها تصبح بعد ذلك ملكاً لمن عمرها من الكفار ، وأسلم عليها طوعاً ، لا بسبب الاعمار ، ولا بسبب الإسلام . اما الاعمار فهو لا يمنح المحيي ملكية رقبة الأرض ، بناءً على ان الاحياء يفيد الاختصاص فقط . واما الإسلام ، فلا نجد ما يدل على انه سبب في تملك الشخص للارض التي أسلم عليها ، وجميع ما يقدم من أدلة على ذلك يمكن ان يناقش فيه :

أ ـ فقد يستدل على تملك الفرد للأرض ، بسبب إسلامه عليها طوعاً . . . بإطلاق النصوص التي تقول : ان الأرض إذا أسلم عليها أهلها طوعاً تركت في أيديهم وكانت لهم ، وهي لإطلاقها تستوعب ما كان عامراً منها قبل تشريع ملكية الإمام للأرض الميتة ، وما عمر بعد ذلك .

والجواب : ان هذه النصوص تتحدث عن السيرة المتّبعة في الأرض التي أسلم أصحابها عليها وانها تترك في أيديهم في مقابل الأرض المفتوحة عنوة التي ينتزعها الامام فلا يدل الترك على تملكهم للرقبة بل على اقرار ما هو ثابت قبلا من علاقة لهم بالأرض هي علاقة تقوم على أساس حق الإحياء .

ب ـ وقد يستدل بالنصوص العامة ، الدالة على ان الاسلام يحقن الدم والمال . ومن مظاهر حقن الإسلام للمال ، منح الأرض لصاحبها إذا أسلم عليها طوعاً .

والجواب : ان المفهوم من هذه النصوص هو : ان اسلام الشخص يحقن من ماله ويحرم منه ، ما كان يباح لولا إسلامه ، لأن هذا الجانب من النصوص يوازي الجانب الآخر ، الذي يشرح احكام الكافر الحربي . وكلا الجانبين ـ ككل ـ يوضح : ان الكافر إذا حارب الدعوة ، أبيحت أرضه

وأمواله ودمه ، وإذا أسلم طوعاً حقن ذلك كله . فـما هو المحقـون بالإسـلام ، هـو نفس المباح للمسلمـين الاستيلاء عليـه إذا لم يسلم الشخص وحـارب الدعوة . فلكي نعرف ان الشخص إذا أسلم ، ماذا يحقن لـه ، وعلى أي شيء يحصـل ؟ يجب ان نعرف انـه إذا لم يسلم وحارب الـدعوة ، فمـاذا سوف يباح من ماله ويمنح للمسلمين .

وبهـذا الصـدد لا بـد ان نستـذكـر مـا مـر بنـا في الملحق (١) ، من ان الأرض التي لا يسلم عليهـا أهلهـا بـل تفتـح عنـوة ، إذا كـانت معمـورة قبـل تشريع ملكية الإمام للارض الميتة فهي ملك المسلمـين ، وإذا كان عمـرانها بعد ذلـك ، فلا يتـاح للمسلمين تملكهـا ، لأنها لم تكن قبل الحـرب ملكاً للكـافر ، وإنما هي ملك للإمام ، وكان للكـافر قبـل الحرب حق فيهـا ، بسبب الإحياء ، فينتقل هذا الحق للمسلمين .

وعـلى هـذاالضـوء نعـرف في المقـام : ان الأرض التي أسلم عليهـا أهلهـا طـوعاً ، لا يملكـونها إلا إذا كان عمـرانها قبـل تشـريـع ملكيـة الإمـام لـلأرض الميتة ، لأن المسلمين لا يملكونها على تقدير الحرب إلا في هذا الفرض .

وعـلى الجملة : إذا عرفنـا أن الموضـوع الذي يحقن بـالإسلام هـو نفس مـا يغنم بالحرب ، نـظراً الى ان حقن الدم والمـال بالإسـلام في النصوص ، يـوازي إبـاحتهـا للمسلمـين عـلى تقـدير الحــرب . . وجمعنـا الى ذلـك : ان الأرض المفتـوحة عنـوة لا يباح للمسلمـين تملك رقبتها ، إذا كـان عمرانها بعـد تشريـع ملكيـة الإمام ، وإنمـا يباح لهم نفس الحق الـذي كان الكـافر قـد اكتسبه بسبب الإحيـاء . . فنخرج من ذلـك بالتفصيـل المدعى في المقـام ، وهو : ان من يسلم على أرضه التي عمرت بعد تشريع ملكية الإمام للمـوات ، يحقن باسـلامه حقـه الـذي كـان المفــروض ، ان ينتقـل الى المسلمــين لـو حـارب ، ولا يتملك الأرض ، وإنما يتملكها إذا كان عمرانها قبل عصر التشريع .

وبكلمة اخرى ان مبـدأ حقن الإسلام للمـال لا يزيـد من حق الشخص ، ولا يمنحه ملكية جديدة لم تكن له ، وإنما يحفظ لـه ما كـان يتمتع بـه من حقوق او ملكيات . وحيث إن الأرض التي يعمرهـا الكافـر بعد تشـريع ملكيـة الإمام

للموات ، لا يملكها الكافر ، وإنما يكتسب حقاً فيها مع كونها ملكاً للإمام ، فباسلامه طوعاً يحفظ حقه ، ويبقى كما كان .

جـ ـ وقد يستدل بالسيرة النبوية ، لأن سيرة النبي (ص) جرت على : ترك الأرض بيد أهلها إذا أسلموا عليها طوعاً ، وعدم مطالبتهم بالطسق ، دون تدقيق في تاريخ عمارة الأرض . الأمر الذي يدل على ان الإسلام يمنح ـ دائماً ـ ملكية الأرض ، لمن أسلم عليها طوعاً .

والجواب : ان هذه السيرة الشريفة ثابتة بلا شك ، ولكنها لا تبرهن على ان رقبة الأرض ملك لمن أسلم عليها طوعاً ، وخارجة عن نطاق ملكية الإمام . لأن الفارق العملي بين ملكية الأرض لمن أسلم عليها طوعاً ، وبين كونها ملكاً للامام ، مع وجود حق خاص لمن أسلم عليها . . إنما يظهر في فرض الخراج . لأن الأرض إذا كانت ملكاً لمن أسلم عليها من اصحابها فلا مبرر لفرض الخراج عليهم ، وإذا كانت حقاً لهم مع بقائها على ملكية الإمام ، فله فرض الطسق عليهم . وهذا الفارق العملي لا موضع له في السيرة النبوية ، لأن النبي (ص) كان يعفو عن الطسق فلا يمكن ان يعتبر عدم اخذ الطسق ، دليلاً على الملكية الخاصة لرقبة الأرض .

وهكذا يتضح : ان هذا التفصيل في الأرض ، التي أسلّم عليها أهلها طوعاً ، بين العامر قبل تشريع ملكية الامام ، وبين العامر بعده . وإن كان لا يخلو عن وجاهة من ناحية فقهية ، إذا لم يحل دون الأخذ به الإجماع على خلافه .

بل بالامكان توسيع نطاق الفكرة في هذا التفصيل ـ إذا صحت ـ وتعميمها على كل الأراضي التي أسلم عليها أهلها وذلك بناء على ما تقدم في الملحق الأول من أن دليل ملكية الإمام للموات والأنفال يكشف عن ثبوت ملكية الامام لما كان مواتاً قبل ورود الدليل أيضاً فإن هذا يعني ان أي أرض يحييها الكافر تعتبر رقبتها ملكاً للامام ، وللمحيي فيها حق الاحياء وأدلة حفظ الاسلام للمال لا تقتضي حقاً جديداً لمن أسلم على أرضه بل احتفاظه بالحق السابق .

- ٧ -

حكم العيون النابعة في الارض المملوكة

الرأي الفقهي المشهور يرى ، ان العيون النابعة بطبيعتها في أرض شخص تعتبر ملكاً له لأنها نماء في ملكه . ولأجل ذلك عد الشيخ الطوسي هذا القسم من المصادر الطبيعية المكشوفة للماء ، موضعاً للخلاف ، فقال : « وأما المختلف في كونه مملوكاً ، فهو كل ما نبع في ملكه من بئر او عين ، فقد اختلف فيه على وجهين ، احدهما : انه مملوك ، والثاني ، انه ليس مملوكاً » .

والواقع انا لا نجد دليلاً من نصوص الكتاب والسنة على الملكية ، ولعل اقوى ما يستدل به أنصار القول بالملكية هو ، ان العين نماء في ملكه ، والنصوص الشرعية تدل على ان نماء المال يتبع أصله في الملكية .

والجواب على هذا الدليل ، ان العين ليست في الحقيقة نماءً في ملكه ، بمعنى كونها ثمرة لمال يملكه ، ليملك الثمرة بملكيته للاصل . وإنما هي ثروة في جوف ثروة ، فحالها حال الظرف والمظروف ، لا الشجرة والثمرة، وملكية الظرف لا تستدعي ملكية المظروف .

وعلى هذا الضوء نعرف ، ان الرأي الفقهي المشهور القائل بالملكية ، إنما يجب الأخذ به ، إذا دعمه دليل لبي ، من إجماع تعبدي أو سيرة عقلانية ، تتوفر فيها الشروط التي أوضحناها في بحث سابق من هذا الكتاب . وأما إذا لم يدعم بشيء من هذا القبيل ، فلا يوجد في أدلته الخاصة ما يبرر الأخذ به .

- ٨ -

بحث في تملك الفرد للعين التي يستنبطها

ما مر في هذا الكتاب ، من ان الفرد إذا استنبط عيناً بالحفر لا يملكها . .

كـان يقوم عـلى أساس وجـه يخالف الـرأي المشهـور القـائـل ، بـأنـه يملكهـا ، ويختص بها اختصاصاً ملكياً ، لا حقّياً فحسب .

وهـذا الرأي المشهـور ، يجب الأخذ بـه إذا تم اجماع تعبـدي عليه . وإذا لم يتم إجماع كذلـك ، فبالإمكـان فقهياً المنـاقشة في الأدلـة ، التي سيقت لإثباتـه وهي متعددة كما يلي :

(أ) ـ ان العين نماء ملكه ، فالإنسان إذا حفر أرضـاً فاكتشف فيهـا عيناً ، كـانت العـين ملكـاً لـه شـرعـاً ، لأنها نمـاء الأرض ، ومـا دامت الأرض لـه ، فيكون نماؤها له أيضاً .

والجواب : ان عين الماء لا تعتبر من نماء الأرض ، وإنما هي ثـروة موجـودة فيها ، فالعلاقة بينهما علاقة المظروف والـظرف ، فلا تقـاس بالثمـرة الطبيعيـة ، التي دلت القواعد الشرعية على تملكها ، تبعاً للملكية أصلها ، كالبيضة بالإضافة الى الدجاجة ، والزرع بالإضافة الى البذر .

(ب) ـ فحوى النصوص : الدالة على جواز بيع الشرب ، كـرواية سعيـد الأعرج ، التي اجاز فيها الإمام بيع القناة . ولو لم تكن ملكاً لما جاز بيعها .

والجـواب : ان جواز البيـع اعم من الملكية ، لأن الحقيـة تكفي لتصحيـح البيـع فقد يكـون بيعها بلحـاظ الحق ، الـذي يكـون للفـرد في القنـاة ، بحيث ينتقل هذا الحق بالبيع الى المشتـري ، فيصبح أولى بـالقناة من غيـره ، كما كـان البـائع كـذلك . وإضـافة البيـع الى نفس الأرض ، لا تنافي ذلـك ، لأن البيـع سـواء كان في مـوارد الحق ، او الملكيـة . . إنمـا يتعلق بالمستحَق والمملوك ، لا بنفس الحق والملكيـة ، كما هـو واضح . فـروايات جـواز بيـع القنـاة إذا تمت في نفسها لا تدل على أكثر من الحقية .

(جـ) ـ إن كشف العين ، إحياء للأرض بالسراية .

ويـرد عليه : ان نصـوص من أحيى أرضاً فهي لـه ، إنمـا تـدل عـلى كـون الإحيـاء سبباً لاختصـاص المحيي بالأرض ، لا بمـا تضم من ثروات لا يصـدق عليها إسم الأرض كالماء . أضف الى ذلك : أنها لا تفيـد أكثر من منح المحيي

حقاً في الأرض ، على رأي الشيخ الطوسي كما عرفت سابقاً .

(د) ـ إن كشف العين حيازة لها وكل مال طبيعي يمتلك بالحيازة .

والجواب : هو عدم وجود نص صحيح ، يدل على ان كل حيازة سبب للملكية .

(هـ) ـ السيرة العقلائية القائمة على ذلك .

والجواب أن بالإمكان منع قيام السيرة في أيام الأئمة (ع) ، على أكثر من الأحقية والأولوية ، ولا أقل من الشك في ذلك . أضف الى هذا : أن السيرة ليست حجة بذاتها وإنما هي حجة باعتبار كشفها عن امضاء الشارع لها . ولا طريق لاكتشاف امضاء الشارع عادة ، إلا من ناحية عدم الردع ، حيث يقال : بأنه لو لم يمضها لردع عنها . فلا بد إذن ـ لدى الاستدلال بالسيرة العقلائية ـ من الجزم بعدم صدور الردع ، ليتحقق العلم بالامضاء . والجزم بعدم صدور الردع لا يتحقق مع وجود ما يحتمل دلالته في الأخبار على الردع ، ولو لم يكن تاماً سنداً ، لأن مجرد احتمال وروده بنحو الردع من الشارع ، يكفي لعدم حصول الجزم بالإمضاء . فالخبر الضعيف وإن لم يكن حجة ، ولكنه يكفي ـ في جملة من الموارد ـ لإسقاط حجية السيرة ، والمنع عن الجزم بالإمضاء . وهذه نكتة عامة يجب ان تلاحظ في جملة من موارد الاستدلال بالسيرة العقلائية .

وبناء عليها نقول في المقام : ان الروايات العديدة ، الواردة تارة : بلسان أن الناس شركاء في الماء ، وأخرى : بلسان النهي عن منع فضل الماء ، وثالثة بلسان النهي عن بيع القناة بعد الاستغناء عنها . تؤدي على أقل تقدير الى احتمال ورود الردع عن الاختصاص المطلق ، المسمى بالملكية .

ـ ٩ ـ

بحث في وجوب اعارة القناة عند الاستغناء عنها

وهناك من يوقع المعارضة بين هذه الطائفة ، وبين ما دل على جواز بيع

القناة ، كخبر الكاهلي قال : « سأل رجل أبا عبد الله وأنا عنده ، عن قناة بين قوم ، لكل رجل منهم شرب معلوم ، فاستغنى رجل منهم عن شربه ، أيبيع بحنطة او شعير؟. قال : يبيعه بما شاء ، هذا مما ليس فيه شيء » . وبعد إيقاع المعارضة ، يجمع بينهما بحمل الروايات الناهية على الكراهة .

ولكن التحقيق : أن هذا الجمع غير تام إذ لو فرض التعارض بينهما ، وورودهما في موضوع واحد ، فكيف يوفق بين النهي ولو بمعنى الكراهة ، وبين قوله : هذا مما ليس فيه شيء ، الظاهر جداً في خلوه من كل حزازة وشبهة ؟!.

والتحقيق في الجمع بين الطائفتين : أن الطائفة الناهية ، كموثقة أبي بصير المذكورة في المتن ، تدل على أمرين : أحدهما : وجوب الإعارة وبذل القناة مجاناً لأجل ان ينتفع بها المستعير عند اشباع صاحب القناة حاجته. والثاني : عدم جواز بيعها . والطائفة الثانية ، التي منها خبر الكاهلي المتقدم آنفاً ، لا تنافي الامر الأول بوجه ، لأنها لا تدل على عدم وجوب اعارة القناة للغير ، وإنما تدل على جواز بيعها . وجواز بيعها لا يستلزم عدم وجوب إعارتها .

ولا يتوهم في المقام : الملازمة ، بدعوى . انه لو كان يجب اعارتها مجاناً لما كان هناك داع لاشترائها ، ولم يبق موضع لبيعها ، لأن من يريد اشتراءها يمكنه الاستغناء عن شرائها باستعارتها مجاناً ، ما دام صاحب القناة ملزماً باعارتها مجاناً . فنفس فرض البيع والحكم بجوازه ، ملازم مع عدم وجوب الاعارة ، لكي يتحقق الداعي العقلائي للشراء . فانه يندفع هذا التوهم ، بان وجوب الاعارة لا يجعل الاشتراء لغواً لأن الشخص قد لا يكتفي بمجرد الانتفاع المبذول له مجاناً بالاعارة ، بل يريد ان يكون له حق الأولوية في القناة ، كما كان لصاحبها الذي استغنى عنها . وهذا الحق إنما ينقل بالبيع والشراء .

وعليه : فالطائفة الدالة على جواز البيع ، لا تنافي وجوب الاعارة أصلاً . نعم تقع المعارضة بين هذه الطائفة ، الدالة على جواز البيع ، وبين الطائفة

الناهية بلحاظ مدلولها الثاني، وهو النهي عن بيع القناة،وحل هذه المعارضة، إن الطائفة الناهية عن البيع، والآمرة بالإعارة. . يحتمل في نهيها عن البيع وجهان. أحدهما:أنه نهي حقيقي عن البيع بقول مطلق. وثانيهما : أنه نهي عن البيع في قبال الاعارة ، بمعنى ان من يريد ان يستعير منك القناة لا تضطره الى الشراء ، ولا تبعها عليه ، بل أعره إياها مجاناً فهو نهي عن البيع في مورد طلب الاعارة ، لا نهي عن البيع مطلقاً ، حتى فيما إذا كان مقصود المشتري ان يكتسب حق الاختصاص بها ، كما يقربه جعله في قبال الاعارة . فان كان النهي بالمعنى الأول ، وقعت المعارضة بينها وبين الطائفة الدالة على جواز البيع.وإن كان بالمعنى الثاني فلا معارضة .

وحينئذ ينبغي ان يقال : ان ظهور الطائفة الدالة على الجواز ، أقوى من ظهور النهي عن البيع في الطائفة الأخرى في المعنى الأول ، لو كان له ظهوره في ذلك ولم نقل بتردده بين المعنيين ، أو ظهوره في الثاني ، فيقدّم ظهور الجواز . وينتج من مجموع الطائفتين وجوب اعارة الزائد على الحاجة من القناة مجاناً للأخرين ، وجواز بيعها ، المنتج لانتقال حق الاختصاص والأولوية الى المشتري .

- ١٠ -

إلحاق المعدن بالارض

نعني بذلك . ان المعدن كالأرض من هذه الناحية ، لأن دليل الحق او التملك الثابت في المعدن لبّي ، فلا يمكن التمسك باطلاقه ، والاستصحاب يمكن منع جريانه ، لأكثر من وجه واحد .

فان قيل:ان الأخبار الواردة في خمس المعدن ، التي تأمر المستخرج للمعدن بدفع الخمس . . تدل بالاطلاق او الالتزام على كون المستخرج مالكاً لغير الخمس من المعدن ، وعليه . يكون الدليل على تملك الفرد للمعدن لفظياً لا لبياً .

قلنا . إن تلك الاخبار ليست في مقام البيان من ناحية حكم المعدن ، وحق الشخص المستخرج فيه ، ليتمسك بها لإثبات ذلك الحق في موارد الشك في ثبوته ، وإنما هي بصدد بيان ثبوت الخمس ، في مورد يملك الفرد فيه المعدن بالاستخراج ، فلا يمكن اثبات نفس الملكية بقاءً او حدوثاً في مورد الشك بها ومورد الكلام فيها المادة المستخرجة لا رقبة المعدن .

- ١١ -

الطير يملك بالصيد وان لم تتم حيازته

إن إطلاق قول الامام الرضا (ع) في الصحيح : « من صاد ما هو مالك لجناحيه ، لا يعرف له طالباً فهو له » . يدل على ما تقدم في الكتاب ، لأنه يقرر : ان الطير يحكم به للصائد ، بمجرد تحقق عنوان الصيد ، سواء تحققت الحيازة او لا . فيشمل صورة انفكاك الصيد عن الحيازة ، كما في الفرضية التي بيناها في الكتاب . ومدلول ذلك أن الصيد بنفسه سبب كالحيازة . ومرد هذا من الناحية النظرية الى تملك الصياد للفرصة التي خلقها عمله .

- ١٢ -

الفرق بين التملك بالصيد والتملك بالحيازة

والدليل الفقهي على ذلك اطلاق قول الامام الصادق (ع) في الصحيح : « إذا ملك الطائر جناحيه فهو لمن أخذه » . فان هذا الاطلاق يشمل ما إذا كان هذا الطائر المالك لجناحيه ، قد استحقه قبل ذلك شخص آخر بالصيد ، ثم استرد امتناعه وطار .

فان قيل : إن هذا الاطلاق مقيّد بما جاء في رواية محمد بن الفضيل وغيرها . « قال سألته عن صيد الحمامة تساوي نصف درهم او درهماً قال : إذا عرفت صاحبه فرده عليه » .

قلنا : إن هذا النص وأمثاله ، وإن كان مقيداً للمطلق السابق ، ولكن مورده هو ما إذا كان الطير قد دخل في حيازة صاحبه السابق ، وذلك بقرينة قوله . (رده عليه) . فان الامر بالرد ظاهر في : أن المفروض هو العلم بسبق يد الغير عليه . وأما فرض الاستحقاق بمجرد الصيد ، دون الحيازة ، كما في الصورة التي بيناها . . فلا ينطبق عليه النص الوارد في رواية محمد بن الفضيل ، لعدم صدق عنوان الرد . وعليه : فينتج ـ بعد ملاحظة المطلق مع رواية ابن الفضيل ـ التفصيل بين ما إذا كان الطير المالك لجناحيه قد حازه شخص سابقاً وملكه بالحيازة ، وبين ما إذا كان قد ملكه واستحقه بمجرد الصيد . ففي الأول لا يحل الطير لمن يصطاده ثانياً ، وفي الثاني يحل .

ـ ١٣ ـ

بحث في تملك الشخص لِمَا يحوزه المتبرع او الوكيل او الأجير

يمكن تصنيف البحث الى جهات ثلاث :

الجهة الأولى : فيما إذا حاز الفرد لآخر تبرعاً ، دون وكالة او اجارة ، فهل يملك الآخر أو لا ؟

والجواب على هذا يجب ان يكون ، بعد الفراغ عن تعقل اضافة الحيازة بوجه ما الى غير المباشر ، وذلك بأن يقصد المباشر الاستيلاء على مال ، تمهيداً لاستيلاء الغير وانتفاعه به ، فتكون حيازة المباشر للمال ذات اضافة الى ذلك الشخص تجعله يوصف بانه محاز له ، فيتجه السؤال عن تملك المحاز له للمال المحاز .

والجواب : بالنفي ، وذلك لعدم وجود شيء من العناصر ، التي يحتمل فقهياً ، انها تبرر تملك غير الحائز لما يحوزه من أموال بلا عقد اجارة ولا وكالة ونفس الحيازة إنما تبرر ملكية الحائز لا غيره ، والمحاز له ليس حائزاً فلا يوجد بالاضافة اليه سبب الملكية ، سواء كان السبب مجرد ممارسة عملية الحيازة ،

اي المظهر المادي لها ، او الحيازة التي يمارسها الحائز بشكل هادف وبقصد الانتفاع بما يحوز . فعلى كلا التقديرين لا يوجد مبرر لتملك المحاز له تلك الثروة التي حازها غيره .

اما على الأساس الأول ، الذي يجعل من الجانب المادي للحيازة سبباً كافياً للملكية . . فلأن المحاز له لم يصدر منه ايُّ استيلاء ، ليكتسب عن طريقه الملكية . واما على الاساس الثاني ، فكذلك ايضاً ، لأن الاستيلاء عنصر أساسي في السبب المملك على أي حال ، وهو لا يوجد في المحاز له .

وقصارى الفرق بين الأساسين : ان الحائز المباشر ، الذي قصد بالحيازة غيره . . يملك المال المحاز على الأساس الأول ، لأن الجانب المادي من الحيازة قد تحقق منه ، واما على الأساس الثاني فلا يملكه .

الجهة الثانية : فيما إذا وكّل فرد غيره في الحيازة له ، فحاز الوكيل لموكله وهذا هو نفس الفرض السابق ، مع زيادة فرض الوكالة . فبعد الفراغ عن عدم تملك المحاز له في الفرض السابق ، يتركز الكلام هنا في سببية الوكالة ، لتملك الموكل لما يحوزه الوكيل من ثروات الطبيعة .

وما يمكن ان يقال في تبرير هذه السببية هو : ان فعل الوكيل ينتسب بالوكالة الى الموكل ، فتكون حيازة الوكيل حيازة للموكل ، كما يكون بيع الوكيل بيعاً لموكله ، فيتم بذلك سبب الملكية بالنسبة الى الموكل .

والجواب على هذا البيان : ان انتساب فعل الوكيل الى الموكل ، إنما هو في الأمور الاعتبارية كالبيع والهبة والاجارة لا في الأمور التكوينية ، التي يكون انتسابها تكوينياً . فبالوكالة يصدق على الموكل انه باع كتابه ، إذا باعه وكيله ، ولكن لا يصدق عليه أنه زار فلاناً ، إذا وكل شخصاً في زيارته . لأن انتساب الزيارة للزائر تكويني ، بخلاف انتساب البيع الى البائع ، فانه اعتباري قابل للتوسعة عرفاً بالوكالة . والحيازة بوصفها استيلاءً خارجياً ، هي من نوع الزيارة ، التي لا تنتسب الى غير الزائر بمجرد الوكالة وليست من قبيل البيع والهبة .

وعلى هذا الأساس نقول : ان صحة الوكالة في الأمور الاعتبارية المشروعة بأدلتها ، كالبيع ونحوه من المعاملات . . على وفق القاعدة ، ويكفي فيها نفس الأدلة الأولية العامة كدليل صحة البيع من المالك مثلاً . لأن الوكالة ـ نظراً الى انها تؤدي الى انتساب بيع الوكيل الى الموكل ـ تحقق بذلك مصداقاً لإطلاق الدليل الأولي ، الدال ، على صحة البيع بلا حاجة الى دليل شرعي خاص يدل على صحة الوكالة .

وأما في غير الأمور الاعتبارية ، فحيث ان مجرد الوكالة لا يحقق توسعة في الإنتساب التكويني ، فتحتاج صحة الوكالة وتنزيل عمل الوكيل منزلة عمل الموكل في الآثار الشرعية الى دليل خاص ، ولا يكفي الدليل الأولي ، الدال على ترتب تلك الآثار على أسبابها .

وحيث انه لا إطلاق في أخبار الوكالة ، فالأصل يقتضي عدم ترتب آثار فعل الموكل على فعل الوكيل في الأمور التكوينية ، ما لم يقم دليل خاص على التنزيل التعبدي من قبل الشارع . وفي باب الحيازة لم يقم دليل خاص من هذا القبيل ، فتلغوا بالوكالة فيها[1] .

---

(١) فان قيل : إن مرد الوكالة في جميع الأمور الاعتبارية ، الى تنزيل فعل الوكيل منزلة فعل الموكل . وإسناد بيع الوكيل الى الموكل ، إنما هو باعتبار هذا التنزيل . فتتوقف صحة الوكالة في أي مورد ، سواء كان اعتبارياً كالبيع ، ام تكوينياً كالحيازة . . على قيام دليل على التنزيل الشرعي الابتدائي او التنزيل العقلاني الممضي شرعاً . ولا يكفي التمسك بنفس الأدلة الأولية ، الدالة على صحة بيع المالك ، او على التملك بالحيازة . فلا فرق ـ إذن ـ بين الأمور الاعتبارية والتكوينية ، من حيث الاحتياج الى دليل آخر ، على ثبوت التنزيل الشرعي تأسيساً او امضاء .

قلنا : إن تصحيح الوكالة في موارد الأمور الاعتبارية والانشائية ، كالبيع ونحوه ، ليس بملاك تنزيل فعل الوكيل وبيعه منزلة فعل الموكل وبيعه وذلك لأننا في موارد الوكالة في الامور الاعتبارية ، نرى صحة اسناد البيع الصادر من الوكيل الى المالك حقيقة . فاذا بيع دار زيد من قبل وكيله ، صح لزيد ان يقول : بعت داري ، ولنا ان نقول : زيد باع داره . ومن الواضح : ان تنزيل فعل الوكيل منزلة فعل الموكل ، غاية أثره انه يكون حاكماً على الدليل الأولي ، الدال على صحة بيع المالك ، وموسعاً لموضوعه ، =

= ومدرجاً لبيع الوكيل فيه بالتعبد والحكومة ، ولا يوجب صحة اسناد البيع الى المالك حقيقة . لأن باب التوسعة في دائرة الحكم غير باب التوسعة في دائرة الاسناد والاستعمال ، كما هو الحال في سائر موارد الأدلة الحاكمة . فالدليل الدال على تنزيل الاحتمال منزلة العلم - مثلا - لا يصحح اسناد العلم الى الشاك حقيقة . وإن أوجب توسعة دائرة احكام العلم . .

وهكذا نعرف : ان تصحيح الوكالة في الأمور الاعتبارية ليس من باب التنزيل ، لأن التنزيل لا يصحح الاسناد والتوسعة في دائرة الاستعمال حقيقة ، فلا بد من الالتزام بوجه في معنى الوكالة في الأمور الاعتبارية ، يلتئم مع ما هو المرتكز عرفاً من صحة اسناد بيع الوكيل الى المالك حقيقة . وهذا الوجه هو : ان يكون مرد التوكيل - بالارتكاز العرفي - إلى انشاء مضمون المعاملة على سبيل التعليق .
فتوكيل المالك في بيع داره ، معناه : انشاء بيعها على تقدير بيع الوكيل للدار ، بحيث يكون انشاء المالك للبيع فعلياً ، ومتضمناً في نفس انشاء التوكيل بالارتكاز ، ويكون المنشأ معلقاً على حصول البيع من الوكيل. فعلى هذا يصح اسناد البيع -حينئذ الى المالك حقيقة ، عند حصول البيع من الوكيل .
فان قيل : إن التعليق في المنشأ يوجب البطلان في البيع ونحوه من المعاملات .
قلنا : إن كون التعليق موجباً للبطلان ، ليس له دليل لفظي ، وإنما دليله احد امرين : إما الاجماع التعبدي على ذلك ، وإما أن المعاملة المعلقة في مقام الانشاء مخالفة للارتكاز العرفي ، الذي يصبح سبباً في انصراف المطلقات نظير - (أحل الله البيع) - عنها . وكلا الأمرين غير موجود في هذا التعليق ، الذي فسرنا به الوكالة .
اما الاجماع ، فهو منعقد على صحة الوكالة بمعناها الارتكازي ، والمفروض ان المعنى الارتكازي يتضمن التعليق . وأما الارتكاز فهو على طبقه لا على خلافه في المقام .
وإذا اتضح معنى التوكيل بالنحو الذي قررناه ، تبين ان الصحيح ما ذكرناه . من ان صحة الوكالة في الأمور لاعتبارية يكفي فيها التمسك بنفس الأدلة الأولية ، الدالة على صحة بيع المالك ونحوه . دون حاجة الى دليل خاص على الصحة او التنزيل .
وخلافاً لذلك الوكالة في الأمور التكوينية . كالحيازة مثلا . فان الأمر التكويني حيث انه ليس انشائياً ولا يتصور فيه تفكيك الإنشاء عن المنشأ . . فلا يتصور صدوره من نفس الموكل . بأي وجه من الوجوه . وحينئذ فنحتاج في ترتيب آثار فعل الشخص وحيازته على فعل وكيله وحيازته . . الى دليل خاص على التنزيل .

الجهة الثالثة : فيما إذا استأجر فرد غيره لحيازة المباحات ، فهل يملك المستأجر ما يحوزه الاجير او لا ؟.

وهذه الجهة يمكن تقسيمها الى فرعين .

أحدهما : فيما إذا تعلقت الاجارة بحصة خاصة من الحيازة ، وهي حيازة الاجير للمستأجر ، بحيث يملك المستأجر على الأجير هذه الحصة من العمل .

والفرع الأخر : ما إذا تعلقت الاجارة بطبيعي الحيازة .

اما الفرع الأول ، وهو ما إذا تعلقت الاجارة بالحيازة للمستأجر ، فتارة ، يفرض ان الأجير يحقق حصة اخرى من الحيازة ، كما إذا حاز لنفسه . وأخرى يفرض انه يحوز للمستأجر وفقاً لما استأجره عليه .

ففي الفرض الأول لا ريب في عدم تملك المستأجر لما حازه الأجير ، لأن الحيازة التي وقعت منه ليست مملوكة له ، ولا مستندة الى عقد الاجارة ، ليتوهم ملكيته لنتائجها .

وأما الفرض الثاني من الفرع الأول وهو ما إذا حاز الأجير للمستأجر ، وفقاً لعقد الاجارة . . فليس هناك ما يميزه بالبحث فقهياً عن الفرع الثاني ، وهو ما إذا تعلقت الأجارة بطبيعي الحيازة . إذ لا يوجد فيه ما يحتمل كونه مبرراً لتملك المستأجر للثروة التي يحوزها الأجير ، إلا عقد الأجارة ، فلو قيل في هذا الفرض بأن المستأجر يملك ما يحوزه أجيره ، فانما ذلك على أساس عقد الاجارة . وهذا الاساس بنفسه ثابت في الفرع الثاني أيضاً .

وهكذا يجب تركيز البحث عن الفرض الثاني من الفرع الأول ، وعن الفرع الثاني في هذه النقطة ، وهي : ان عقد الاجارة هل يكون سبباً لتملك المستأجر الثروة الطبيعية التي يحوزها أجيره ؟.

ومن الواضح فقهياً : ان المدلول الابتدائي لعقد الاجارة ودوره الأصيل هو منح المستأجر ماكية منفعة العين المستأجرة ، كالسكنى في إجارة الدار ، ومنفعة الأجير في استئجار العامل . ومنفعة الأجير . وهي عمله بما هو حيثية

قائمة به ، كقيام حيثية الانتفاع بالسكنى بالدار المستأجرة .

وهـذا يعني في موضـوع البحث : ان ما يملكـه المستأجـر بصورة رئيسيـة ، إنما هو فعل الأجير ، أي حيازته بما هي منفعة قائمة بـه . وأما مـوضوع الحيـازة ـ أي الثروة المحازة ـ . فهـو ان كـان يملكـه المستـأجـر ، فليس ذلـك مـدلـولاً مبـاشراًل لعقد الاجارة ، بـل لا بد ان يكـون نتيجة لتملكـه للحيازة ، كـما إذا افترضنا ان تملك الحيازة يلزم منه فقهياً تملك موضوعها ، اي المال المحاز .

وهكـذا يتعين علينـا ان نبحث هـذه النـاحيـة فقهيـاً ، لكي نـرى ان تملك الحيازة هل يكون سبباً او ملازماً بلون من الألوان لتملك المال المحاز ؟ .

وعـلى الصعيـد الفقهي عـدة أمـور يمكن الاستنـاد اليهـا في تبـريـر هـذه السببية ، والاستدلال على ان ملكية المستأجر لحيـازة الأجير ، سبب في تملكـه لما يحوزه الأجير من اموال وهي كما يلي :

الأول : مـا هو المعـروف في كتاب الجـواهر وغيـره . من ان المحـاز نتيجة للحيازة التي يملكها المستـأجر ، فيملك المـال المحاز بتبـع ملكيته للحيـازة ، لأن الذي يملك الأصل يملك نتائجه .

وهذا الدليل يبين ببيانين .

أحدهما : ان المال المحاز نماء لعمل الحيـازة المملوك للمستأجـر ، فهو كنـماء الشجرة ، فكما ان مالك الشجرة يملك ثمرتهـا بسبب ملكيته للشجـرة ، كذلـك المستـأجر يملك الخشب الـذي حازه أجيـره من الغابـة ، بسبب ملكيته للحيـازة التي مارسها الأجير .

والآخر : ان الحيازة كالخياطـة ، فكما ان أثـر الخياطـة مملوك بملك الخياطـة كذلك أثر الحيازة بعد جعل الشارع لها سبباً مملوكاً بملك الحيازة. وكون الأثر تارة . هيئة ، وأخرى . عيناً . . غير فارق ، لأن منفعة كل شيء بحسبه .

أما البيان الأول ، فهو غير صحيح ، لوضوح الفرق بـين نسبة المـال المحاز الى الحيازة ونسبة الثمـرة الى الشجرة . فـان الثمرة نمـاء طبيعي للشجرة ، وأمـا

الخشب المحاز فهو ليس نماءً للحيازة بوجه من الوجوه ، وإنما الذي ينتج عن الحيازة وقوع الخشب تحت السيطرة ، لا الخشب نفسه ، والدليل إنما دل على أن من يملك شيئاً يملك نماءه الطبيعي ، كثمر الأشجار وبيض الدجاج ، واما النماء بالمعنى المجازي ، الذي قد يطلق هنا على الخشب المحاز . فلا دليل على تملكه بتملك الحيازة .

أولاً : وأما البيان الثاني فيرد عليه ان أثر الخياطة ليس مملوكاً بنفس عقد الاجارة . فلو ان شخصاً استأجر الخياط لخياطة قطعة من الصوف قميصاً له ، فهو لا يملك اثر الخياطة ، وهو الهيئة الخاصة التي بها يكون الصوف قميصاً بسبب عقد الإجارة ، وإنما يملك الهيئة بنفس ملكيته للصوف الثابتة قبل عقد الإجارة ، لأن ملكية المادة في الشرع هي ملكية لجميع مايطرأ عليها من هيئات محضة ، وليس للهيئة ملكية مستقلة .

ولهذا لو افترضنا ان قطعة الصوف ليست للمستأجر ، وإنما هي لشخص آخر ، أباح له التصرف فيها . . لم يكن المستأجر يملك بعقد الإجارة هيئة الثوبية . وهذا يعني ان أثر عمل الأجير ـ كهيئة الثوب مثلاً ـ إنما يكون ملكاً للمستأجر ، إذا حصل في مادة مملوكة له ، في الدرجة السابقة على عقد الإجارة . وفي موضع البحث ، حيث ان الخشب المحاز لم يكن مملوكاً للمستأجر قبل الإجارة ، بل هو من المباحات العامة ، فقياسه بأثر الخياطة باطل لوجود الفارق .

وثانياً : ان أثر الحيازة المقابل للهيئة الناتجة عن الخياطة ، ليس هو نفس الخشب ، بل ملكية الخشب المترتبة شرعاً على الحيازة .

فملكية المال المحاز في موارد الحيازة ، هي التي تقابل نفس الهيئة الحاصلة من الخياطة . فلو أريد قياس الحيازة بالخياطة ، وقطعنا النظر عن الاعتراض الأول ، لكانت نتيجة ذلك أن يملك المستأجر ملكية الخشب ، لا نفس الخشب وهذا لا معنى له .

الثاني : ان حيازة الأجير لما كانت مملوكة للمستأجر ، فهي حيازته في

الحقيقة . فالمستأجر يملك الخشب المحاز ، بوصفه حائزاً له بنفس حيازة أجيره .

واعتراضنا على هذا الوجه :

أولاً : إن ملكية المستأجر لحيازة الأجير تحقق إضافة الحيازة الى المستأجر باضافة الملكية ، لا على حد إضافة الفعل الى فاعله ، بحيث يكون المستأجر حائزاً بحيازة أجيره . وما هو سبب تملك فرد للمال ، إنما هو كونه حائزاً له لا كونه مالكاً لحيازته .

وثانياً : لو سلّمنا انتساب نفس الفعل - وهو الحيازة - الى المستأجر ، بسبب ملكيته له . . فلا يجدي أيضاً ، لأن دليل التملك بالحيازة ليس دليلاً لفظياً له اطلاق ، ليتمسك باطلاقه ، وإنما هو دليل لبي ، يقتصر فيه على القدر المتيقن .

وأما دعوى الإجماع على أن المستأجر يملك ما يحوزه أجيره . . فهي دعوى غير مقطوع بصحتها . ولو سلمناها، لما كفى الاجماع المذكور لإثبات الملكية في موضع البحث ، لأن من المحتمل استناد كثير من المجمعين الى الاعتقاد بأن قواعد الاجارة تقتضي ذلك ، إيماناً منهم بالملازمة بين ملكية الحيازة وملكية موضوعها . وحيث انا لا نقر هذا الأساس ، فلا يكون الاجماع بالنسبة الينا تعبدياً .

الثالث : إن السيرة العقلائية - او العرف العام - قائمة على تملك المستأجر لما يحوزه الأجير من اموال .

ويمكن لأحد ان يقول : ان هذه السيرة لم تتوفر لدينا الأسباب التي تكفي للعلم بوجودها وامتدادها وانتشارها في عصر التشريع ، الى درجة يستكشف امضاؤها من عدم وصول الردع عنها .

وإذا اعترفنا بهذه السيرة ، ووجاهة الاستدلال بها فهي إنما تدل في الموارد التي يعلم بشمول السيرة لها ، لأنها دليل لبي . فلا يمكن الاستدلال بها

ـ حينئذ ـ إلا فيما إذا قصد الأجير بالحيازة تملك المستأجر ، ولا تشمل صورة ما إذا لم يحز الأجير بنية المستأجر ، لأن هذه الصورة ليست متيقنة من السيرة جزماً .

الرابع : دعوى دلالة عمومات وإطلاقات صحة الإجارة على المطلوب ، وذلك لأنها تدل على صحة الإجارة في موضع البحث بالمطابقة ، وتدل على تملك المستأجر لما يحوزه الأجير بالالتزام ، وإلا لكانت الاجارة لغواً وبلا منفعة عائدة الى المستأجر ولكانت لأجل ذلك باطلة . فصحتها ملازمة مع تملك المستأجر للمال المحاز . ويرد عليه :

أولاً : إن انتفاع المستأجر بعمل الأجير لا ينحصر بتملكه للمال المحاز ، بل قد يتعلق غرض عقلائي بنفس الحيازة ، واقتطاع الخشب من الغابة او بتملك الأجير نفسه . فالاجارة ليست سفهية على أي حال .

وثانياً : أنه لو سلم كون الإجارة سفهية ، وان الاجارة السفهية خارجة تخصصاً او تخصيصاً عن أدلة صحة الاجارة ، فلا يصح التمسك بهذه الأدلة لإثبات صحتها ، فضلاً عن إثبات تملك المستأجر للمال المحاز ، لأنه من التمسك بالعام او المطلق في الشبهة المصداقية .

أضف الى ذلك إمكان التشكيك في وجود إطلاقات في أدلة الاجارة ، لأن أخبار الباب الصحيحة ليس فيها ما يكون مسوقاً لبيان أصل صحة الإجارة بقول مطلق ، ليتمسك باطلاقها . وآية ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ تدل على اللزوم ، ولا تدل على الصحة ، لا مطابقة ولا التزاماً . وقوله ﴿ الا ان تكون تجارة عن تراض ﴾ ، مختص بالتجارة ، وهي ظاهرة في البيع والشراء ، ولا تشمل مطلق العقود التمليكية .

الخامس : ما جاء عن الإمام الصادق (ع) من انه قال : « مَن آجر نفسه فقد حظر على نفسه الرزق » .

وهـذا يدل عـلى ان المستأجـر يملك ما يحـوزه أجيـره ، وإلا لما صـح هـذا الكـلام على الاطـلاق ، ولمـا صـدق عـلى من آجـر نفسـه للحيـازة ونحـوهـا . فاطلاق النص وشموله لكل اجير ، دليل على أن المـال المحاز يملكـه المستأجـر لا الأجير .

ويرد عليه : ـ إضافة الى إمكان المناقشـة في دلالة النص ـ : ان هـذا النص لم يرد بسند صحيح ، وطرقه كلها غير صحيحة فيما أعلم ، فلا يمكن الاعتمـاد عليه .

وهكـذا نعرف ـ عـلى ضوء جميع هـذه المناقشـات ـ : أن ملكية المستـأجـر لحيازة الأجير ، ليست سبباً في تملكه للاموال التي يحوزها أجيره[1] .

---

(١) وقـد يلاحظ عـلى ما سبق . ان تملك المستـأجـر للثروة التي يحـوزهـا أجيـره ، يكفي في ثبـوته فقهيـاً عدم تـوفر دليـل على تملك الأجـير الممارس للحيـازة لهـا ، لأن الأجـير وإن بـاشر الحيازة ولكن الـدليل عـلى ان الحيازة سبب للملكيـة ، ليس إلا السيرة العقـلائيـة ـ لضعف الاخبار الواردة في هذا الباب دلالـة وسنداً ـ ولا نعلم ان السيـرة العقلائية في عصر التشـريع كـانت تمنـح الأجـير ملكيـة الثـروة المحـازة ، فـاذا لم يثبت تملك الأجـير للثروة ، تعين ان يكون المستأجر هو المالك .

ولكن هـذه الملاحـظة لا تبرر ملكيـة المستأجـر للثروة حتى إذا تمت وسلمنـا معهـا بعـدم وجود دليل على ملكية الأجير . . فان عـدم توفـر هذا الـدليل لا يعني تـوفره من النـاحية المقابلة .

ويمكن ان نضيف الى ذلك :

إن هـذه الملاحـظة لا تطرد في مـوارد الاحيـاء . التي جـاء فيهـا النص القائل «من أحيا أرضـاً فهي له » لأن الـدليل هنـاك متوفـر على ان صـاحب الحق هـو المحيي لـلأرض . والمحيي هو الأجير لأنـه الذي مـارس عملية الاحيـاء . فيكون الحق لـه بموجب اطـلاق النص فتأمل .

- ١٤ -

بحث في ان المالك بالحيازة هو المحاز له لا الحائز

قد يكون من الأفضل القول : بأن الثروة الطبيعية إذا حازها الشخص لفرد آخر ملكها ذلك الفرد المحاز له ، لا على أساس ان المباشر للحيازة وكيل عنه أو أجير له . بل مجرد كونه محازاً له هو السبب في تملكه . لأن الدليل على التملك بالحيازة إنما هو السيرة التي يمكن ان يقال : انها قائمة على تملك المحاز له ، سواء كان هو الحائز ام غيره . فتملّك المحاز له ليس بوصفه حائزاً . ليعترض عليه بما تقدم - في الجهة الأولى من الملحق السابق - من ان المحاز له ليس حائزاً بوصفه موكلاً او مستأجراً ، ليعترض عليه بما مر - في الجهتين الأخيرتين من الملحق السابق - من ان عقد الوكالة او عقد الإجارة لا يقتضي ذلك .

وإذا تم هذا فمعناه ان غير الممارس للحيازة إنما يملك الثروة المحازة في صورة واحدة ، وهي : ما إذا قصد الممارس ان يحوز له . وأما في غير هذه الصورة فلا يملك غير الممارس الثروة المحازة ، ولا يبرر تملكه لها كون المباشر وكيلاً عنه ، او أجيرا له . لأنا عرفنا في الملحق السابق ان صحة الوكالة في الأمور التكوينية تحتاج الى دليل خاص ، وهو ليس موجوداً . وإن عقد الإجارة إنما يقتضي تملك المستأجر لحيازة الأجير ، بما هي عمل من اعماله ، لا لموضوع الحيازة ،اي الثروة المحازة

- ١٥ -

ملاحظة حول نص خاص

قد يقال : ان التعليل الوارد في النص : بأن هذا مضمون وذاك غير مضمون . . يفيد ان الكسب بدون عمل سابق لا يجوز إذا كان مضموناً ،

كالتفاوت بين الاجرتين . وأما إذا لم يكن مضموناً فهو جائز ، كالتفاوت بين الأجرة التي يدفعها الوسيط الى المالك ، والنسبة المئوية التي يتسلمها من المزارع ، إذا اتفق ان زادت على تلك الأجرة .

وهذا القول إنما يصح على بعض التقادير في تفسير التعليل ، ولاستيعاب مناحي البحث في مجال آخر .



(١٦)

الجعالة في كتاب اقتصادنا[1]

الجعالة هي كما يقال عادة : الالتزام بعوض على عمل، كما إذا قال صاحب المال : من خاط ثوبي فله درهم، ومن فتّش عن كتابي الضائع فله دينار، فالخياطة والتفتيش عن الكتاب الضائع عملان يلتزم صاحب الثوب والكتاب بالمكافأة عليهما بدرهم أو بدينار. وإذا مارسها شخص استحقّ العوض المفروض في الجعالة، بمعنى أنّ العامل يملك في موارد الجعالة العوض بالعمل. وأمّا صاحب المال فهو لا يملك العمل على العامل، ولهذا يختلف عن المستأجر الذي يملك عمل أجيره بموجب عقد الإجارة، كما أوضحنا ذلك في الكتاب الثاني من اقتصادنا، الصفحة ٦٧٦.

وقد قلنا في ذلك الكتاب ص ٦٨٨ : إنّ العامل قد يفرض له في الجعالة عوض منفتح مرتبط بأرباح الجاعل، كما إذا كان الجاعل من منتجي الأسرّة الخشبيّة فيجعل لكلّ من يعمل من ألواحه سريراً نصف ما سوف يجنيه من الأرباح، فترتبط مكافأة العامل بنتائج العمليّة وأرباحها ارتفاعاً وانخفاضاً.

كما قلنا أيضاً : إنّ تاجر الأسرّة الخشبيّة هذا لا يمكن أن يفرض مكافأة من هذا القبيل لأدوات الإنتاج، فلا يصحّ أن يقول : من أعانني بجهازٍ لتقطيع الخشب

---

(١) لم يطبع هذا الملحق في كتاب اقتصادنا. وقد كتبه المؤلف الشهيد نظراً إلى بعض الأسئلة التي تلقّاها بهذا الشأن، فأدرجناه هنا إتماماً للفائدة. (لجنة التحقيق).

فله عليّ كذا.

ونظراً إلى بعض الأسئلة التي تلقّيتها بهذا الشأن أردت أن أُوضّح الفكرة من الناحية الفقهيّة في كلٍّ من هاتين النقطتين:

أمّا النقطة الأُولى ـ وهي علاقة تاجر الأسرّة بالعامل في الجعالة ـ فتوضيحها: أنّ الجُعل الذي يفرضه تاجر الأسرّة للعامل في الجعالة يمكن تصويره بأنحاء:

١ ـ أن يجعل له نصف الخشب الذي يملكه التاجر فعلاً، وذلك بأن يقول التاجر: من عمل سريراً من خشبي هذا فله نصف هذا الخشب. وفي هذه الحالة يكون العوض شخصيّاً وعيناً خارجيّة معيّنة ولا إشكال فيه.

٢ ـ أن يجعل له مالاً في الذمّة يحدّد بكونه مساوياً لنصف الثمن أو الربح الذي سوف يحصل عليه التاجر عند بيع السرير لو أراد بيعه، بمعنى أنّ تاجر الأسرّة يقول: من عمل سريراً من خشبي هذا فله في ذمّتي مال بقدر نصف الثمن الذي سوف يتاح الحصول عليه عند بيع السرير بعد إكمال صنعه.

وفي هذه الحالة يكون العوض أمراً في الذمّة، ولا إشكال فيه إلّا من ناحية أنّ العوض هنا غير محدّد تحديداً كاملاً، فبناءً على عدم اشتراط تعيين العوض في باب الجعالة كتعيين الأُجرة في الإجارة لا مانع من الالتزام بصحّة هذه الجعالة.

٣ ـ أن يجعل التاجر نصف الثمن الشخصي الذي سوف يحصل عليه عند بيع السرير، لا مالاً في ذمّته يعادل النصف، أو يفرض له نصف الربح العيني الذي سوف يوجد في البضاعة.

ولا بدّ لتحقيق هذه الصورة من الالتفات إلى شيء، وهو: أنّ العامل في باب الجعالة يملك الجعل بإتيانه للعمل، ففيما إذا كان الجعل نصف الثمن الذي سوف يحصل عليه البائع لا نتصوّر ملكيّة العامل لشيء على التاجر؛ لأنّ الجعل

ليس عيناً شخصيّة مملوكة للتاجر فعلاً ليملكها العامل بالعمل، ولا مالاً في ذمّته ليعقل تملّك العامل له بعد إنجاز عمله.

وهذا الإشكال نظير الإشكال في إجارة الأرض وجعل الأُجرة شيئاً من حاصلها، فإنّ الأُجرة في هذا الفرض ليست عيناً خارجيّةً وشيئاً خارجيّاً موجوداً في ملك المستأجر فعلاً، ولا مالاً في ذمّته ليصبح بعقد الإجارة ملكاً للمؤجر، فمن اختار بطلان الإجارة بهذا النحو لأجل هذا الإشكال لزمه في محلّ الكلام أيضاً؛ لأنّ الجعل في الصورة المشار إليها كالأُجرة في تلك الإجارة، لا هو أمر خارجي مملوك فعلاً للجاعل ولا شيء في ذمّته، فأيّ شيء يملك العامل على الجاعل بالعمل؟ ومن لم يأخذ بهذا الإشكال بعين الاعتبار في باب الإجارة يمكنه البناء على صحّة الجعالة في المقام أيضاً.

هذا هو ملخّص الكلام في النقطة الأُولى.

وأمّا النقطة الثانية ـ وهي علاقة تاجر الأسرّة بأداة الإنتاج ـ فتوضيحها: أنّ الجعالة هنا تتصوّر على أنحاء أيضاً بلحاظ ما يجعل بإزائه الجعل:

الأوّل: أن يكون الجعل بإزاء منفعة أداة الإنتاج، بأن يقول تاجر الأسرّة: إنّي أجعل ديناراً لمن انتفع بالأداة التي يملكها في تقطيع الخشب، وهذه الجعالة باطلة؛ لأنّ الجعالة لا بدّ أن تتضمّن جعلاً على عمل لا على منافع لأموال، فلا يمكن فرض المجعول له منفعة أداة الإنتاج.

الثاني: بأن يكون الجعل بإزاء تمليك صاحب الأداة منفعة أداته لتاجر الأسرّة، والفرق بين هذا وسابقه: أنّ الجعل هنا يكون على عمل، وهو تمليك المنفعة من قبل صاحب الأداة، لا على منفعة المال. ولكنّ الإشكال في تصوّر تمليك المنفعة من قبل صاحب الأداة، فإنّه إن كان تمليكاً مجّانيّاً بعنوان الهبة فهو يتوقّف على القول بصحّة الهبة في المنافع وعدم اختصاصها بالأعيان، كما هو

المعروف. وإن كان تمليكاً بعنوان الإجارة فهو خلاف المفروض. ونظيره: أن يفرض الجعل على إباحة مالك الأداة للتصرّف فيها والانتفاع بها لا على تمليك منافعها. وعلى أيّ حال لا يكون الجعل بإزاء مساهمة أداة الإنتاج في العمليّة، بل بإزاء عمل يصدر من مالك الأداة، وهو التمليك أو الإباحة، ولهذا يستحقّه ولو لم تساهم الأداة في الإنتاج أصلاً.

الثالث: أن يكون الجاعل هو مالك الأداة لا تاجر الأسرّة، بأن يقول مالك الأداة: منِ أعطاني نصف هذا الخشب فله منفعة هذه الأداة جعلاً، بحيث تكون منفعة الأداة والعمل الذي جعل له هذا الجعل هو إعطاء تاجر الأسرّة نصف الخشب لمالك الأداة، أي تمليكه نصف الخشب، ولا يأتي فيه الإشكال السابق في هبة المنافع؛ لأنّ هذا يدخل في باب هبة الأعيان لا المنافع، ولكنّ منفعة الأداة في هذا الفرض تكون بنفسها مكافأة، والكلام إنّما هو في تحديد نوع مكافأتها لا في صيرورتها مكافأة على شيءٍ آخر.

(١٧)

ملاحظة حول نصّ خاصّ

قد يقال: إنّ التعليل الوارد في النصّ «بأنّ هذا مضمون وذاك غير مضمون» يفيد أنّ الكسب بدون عمل سابق لا يجوز إذا كان مضموناً، كالتفاوت بين الأُجرتين. وأمّا إذا لم يكن مضموناً فهو جائز، كالتفاوت بين الأُجرة التي يدفعها الوسيط إلى المالك، والنسبة المئويّة التي يتسلّمها من المزارع إذا اتّفق أن زادت على تلك الأُجرة.

وهذا القول إنّما يصحّ على بعض التقادير في تفسير التعليل، ولاستيعاب مناحي البحث مجال آخر.



فهرست

الموضوع | الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

نظرية توزيع ما قبل الانتاج

الموضوع	الصفحة

نظرية توزيع ما قبل الانتاج

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

* * *

* * *

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة